وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

أوراقٌ من دفتر الرُّوح

مجموعُ بحوثٍ ودراساتٍ ومحاضراتٍ ومقالاتٍ ومقدّماتٍ و مراجعاتِ كتب وحوارات في آدابِ العرب والإنكليز والفُرس وثقافتهم

أعدّها على امتداد ثلاثين عاماً

أ. د. عيسى علي العاكوب

الكتاب الأول

أوراقٌ من دفتر الرُّوح

الكتابُ الأوّل

أوراقٌ من دفتر الرُّوح

مجموعُ بحوثٍ ودراساتٍ ومحاضراتٍ ومقالاتٍ
ومقدّماتٍ ومراجعاتِ كتب وحوارات
في آدابِ العرب والإنكليز والفُرْس وثقافتهم

أعدّها على امتداد ثلاثين عامًا

أ. د. عيسى علي العاكوب

الكتابُ الأوّل

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة – دمشق ٢٠١٢م

أوراق من دفتر الروح: مجموع بحوث ودراسات ومحاضرات ومقالات.../
إعداد عيسى علي العاكوب .- دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب،
٢٠١٢ .- ج١ (٧١٦ ص)؛ ٢٥ سم.

١- ٠٨١ ع ا ك أ ٢- العنوان ٣- العاكوب

مكتبة الأسد

المحتويات

كلماتٌ في المبتدأ.

أوّلًا ـ أوراقُ بحوثِ المؤتمرات والنّدوات والمحاضَرات:

ثانيًا ـ أوراقُ دراساتٍ فكريّة ومراجعاتِ كُتب:

ثالثًا ـ أوراقُ دراساتٍ نقديّة تطبيقيّة:

رابعًا ـ أوراقُ مقالاتٍ نقديّة صَحَفيّة:

خامسًا ـ أوراقُ مقالاتٍ نقديّة إنكليزيّة (مترجمة عن الإنكليزيّة):

سادسًا ـ أوراقُ مقالاتٍ نقديّة فارسيّة (مترجمة عن الفارسيّة، ومؤلّفة):

سابعًا ـ أوراقُ مقدّماتِ الكتب التي ألّفها المؤلّفُ، أو ترجَمها عن الإنكليزيّة أو الفارسيّة، أو قدّمَ لها:

ثامنًا ـ أوراقُ حِوارات صحفيّة في قضايا الأدب والنّقد والتصوّف والثّقافة:

تاسعًا ـ أوراقُ كلماتِ المناسبات:

بسم الله الرّحمن الرحيم

«كلماتٌ في المبتَدأ»

الحمدُ لِله الذي بصّرَ ونوّر، والصّلاةُ والسّلامُ على نبيّه محمّد مبلّغ الحقّ الأظهر، وعلى إخوانِ محمّدٍ في ركب التّبليغ والهداية، وعلى آله وصحابته المخلصين في محبّته المؤيّدين لنهجه بلا حدٍّ ولا نهاية.

أمّا بعدُ، فبين يدي القارئ الكريم أوراقٌ نزعتُها من دفتر روحي على امتداد ما يقرب من ثلاثة عقود، بدأتْ وأنا أودّعُ السّنواتِ الأخيرة من عَقْديَ الثّالث شابًّا أتطلّعُ إلى مستقبلٍ ممتدّ أستطيعُ أن أقدّم فيه على مائدة الثّقافة العربيّة زادًا ثقافيًّا يبتهجُ به القُرّاء، ويزيدُ محصولَهم المعرفيّ والثّقافيّ، وانتهتْ وأنا أودّعُ السّنواتِ الأخيرة من عَقْديَ السّادس شيخًا يرنو إلى الحقل الذي زَرَعه؛ ليقدّر الغَلّة ويقيّم المحصول.

نعم، هي حقًّا أوراقٌ من دفترٍ بقي فيه الكثيرُ من الصّفحات التي تنتظر التّسويد. وهو حقًّا دفترٌ لـ «الرّوح»؛ لأنّ الرّوحَ العاشقَ لكلّ ما هو جديدٌ ومبدِعٌ ورائعٌ في الفِكْر والثّقافة هو الذي أعملَ العقلَ وحرّك اليدَ والقلَمَ لكي يدبّجا أوراقَ الدّفتر المقدَّمة هنا. فقد كان وراء كلّ كلمةٍ وكلّ عبارة في هذا الدّفتر ترقّبٌ لولادةِ مولودٍ أدبيّ وفكريّ خاصّ مميّز لروح الكاتب. وهذا التميّزُ المنشودُ بدأ الإحساسُ به مبكّرًا في حياة مُسَطّرِ هذه الأوراق، طفلًا بين الأطفال، وتلميذًا بين التّلاميذ، ومعلّمًا بين المعلّمين، ودارسًا بين الدّارسين؛ وكان الرّوحُ دائمًا ينادي من عالَمٍ قَصِيّ ناءٍ مُبْهَم: هيّا، امشِ في دَرْبِ

ترسُمُ خطواتُكَ أنتَ معالِمَه، واكتُبْ بمدادٍ من روحِكَ ما تَظهرُ فيه خاصّيّاتُكَ خَلْقًا فَرْدًا صوّرتْه يدُ العِناية العظيمة.

وتقدِّم أوراقُ «دفتر الرّوح» هذا عالَمًا فكريًّا يمتدّ من بحوث المؤتمرات والنّدوات والمحاضرات، إلى الدّراسات الفكريّة ومراجعات الكُتب التي نُشِرت في دوريّات عربيّة محكّمة، وفي هذه المؤلَّفُ والمترجَمُ عن الإنكليزيّة والفارسيّة، إلى الدّارسات النّقديّة التّطبيقيّة، فالمقالات النّقديّة الصّحفيّة الخفيفة، فالدّراسات النّقديّة المترجَمة عن الإنكليزيّة، فالأوراق الثّقافيّة الصّحفيّة الصّغيرة المترجَمة عن الفارسيّة والمتّصلة بالأدب الفارسيّ، فمقدِّمات الكتب التي ألّفها المؤلِّفُ أو ترجمها عن الإنكليزيّة أو الفارسيّة أو قدّم لها، فالحوارات الصّحفيّة التي أجراها مع المؤلّف مفكّرون وأدباءُ وصحفيّون أو أجراها هو، فكلمات المؤلّف التي ألقاها في مناسبات مختلفة، فالأوراق الخفيفة التي يمكن قراءتُها على مائدة شُرب القهوة.

وأبرز ما يَميزُ العالَمَ الفكريّ والثّقافيّ الذي تقدّمه مادّةُ هذا الكتاب التّنوّعُ والتّوزّع؛ إذ فيها أقباسٌ من عبقريّات الفِكْر العربيّ والفارسيّ والإنكليزيّ والألمانيّ والفرنسيّ والهنديّ واليابانيّ. وتكفي هنا الإشارةُ إلى أنّ المؤلّفَ ترجمَ، عن الإنكليزيّة، ثلاثةَ كتب كبيرة للمستشرقة الألمانيّة اللّامعة أنّيماري شيمِل، وكتابًا للمستشرقة الفرنسيّة إيفا دي فيتراي ـ ميروفتش، وثلاثةَ كتب للبحّاثة اليابانيّ توشيهيكو إيزوتسو. وملمحٌ آخَرُ مميّزٌ لهذا العالَم أيضًا، هو أنّ قدرًا من صفاء اللّغة العربيّة وإشراقها كان واحدًا من المقاصد الأساسيّة في صياغة المادّة العلميّة والأدبيّة المبثوثة في هذه الأوراق، التي نُشِر معظمُها في مجلّات علميّة محكّمة ودوريّات وصحف وجرائد.

ولا شكّ في أنّ قدراتنا على الكشْف والتمييز والتّقييم تتأثّر كثيرًا بمقدار انتهائنا إلى

عالَمَ الرّوح أو عالَم المادّة؛ ولعلّ الأبياتَ الأربعة الآتية المترجَمة من مثنويّ العارف جلال الدّين الرّوميّ (٦٠٤ ـ ٦٧٢هـ) توضح هذه الفكرةَ، حين تعرض علينا لقاءً بين أحد خلفاء بني أميّة في دمشق و«ليلى» صاحبة المجنون، وفيه يظهرُ عجزُ الخليفة عن تقدير جمال «لَيلى» الذي جُنّ بسببه قَيسٌ:

ـ قال الخليفةُ للَيلى: «أأنتِ التي صار المجنونُ من أجلكِ ذاهِلَ الفِكْر غَوِيًّا؟

ـ إنّكِ لسْتِ أفضلَ من الحِسان الأخريات!». فقالتْ: «صَهْ؛ فإنّكَ لسْتَ المجنونَ».

ـ فكلُّ مَنْ كان منتبهًا لـ «العالَمِ المادّيّ»، هو في غفوةٍ عن «عالَم الرّوح»، ويقَظتُه أسوأُ من نومه.

ـ وعندما لا تكونُ أرواحُنا مستيقظةً للحقّ، تكون يقَظَتُنا مِثْلَ إغلاقِنا الباب.

وأيًّا تكن الحالُ، فنحنُ في حاجةٍ إلى قَدْرٍ من اليقظة الرّوحيّة والحسّيّة؛ لكي يكون عالَمُنا أجملَ، وحياتُنا أبسطَ وأسهل، وقدرتُنا على التمييز أكبرَ وأشمل.

نعم، هي ذي أوراقُ دفتر روحي أقدِّمها لقُرّائي الأحبّة، سائلًا المولى العزيز، سبحانَه، أن تجد مَنْدوحةً في زاويةٍ من زوايا قلوبهم وأرواحهم.

وأجدُ حقًّا معلومًا عليّ في هذا المقام أن أتقدّم بآيات الشّكر لصاحبَي فضل كبير في نَشْر جزءٍ من أعمالي، الأستاذ المدير العامّ للهيئة العامّة السّوريّة للكتاب محمود عبد الواحد والدّكتور نهاد نُور الدّين جرد مدير التأليف والترجمة في الهيئة، اللّذين اغتبطا بفكرة نَشْر هذه الأوراق حين عرضتُها عليهما. كما أشكرُ الصّديق العزيز محمّد رشيد الذي تولّى طباعة تجارب الكتاب وعانى كثيرًا في إخراجه على نحوٍ لائق.

واللهُ، سبحانه، هو الهادي إلى سواء السّبيل.

حلب المحروسة بالعناية،

السّبت، التّاسع والعشرون من شعبان، ١٤٣٢هـ

الثّلاثون من تموز (يوليو) ٢٠١١م

و«إنيّ عبدُ الله»

عيسى بن علي بن عيسى العاكوب

أوّلًا

أوراقُ بحوثِ المؤتمرات
والنّدوات والمحاضَرات



نحوَ دَرْسٍ أسلوبيّ لبعض نصوص الشّعر العربيّ

١ ـ تقديم

ليس من شأني هنا أن أقف عند التطوّر التاريخيّ لكلمة «أسلوب» في لغتنا العربيّة، وما اعتراها من تطوّر دلاليّ؛ ولن يفيد كثيرًا، كذلك، أن أشير إلى أنّ مصطلح عِلْم الأسلوب، أو الأسلوبيّة Stylistics، مستَمَدٌّ أصلًا من اللفظة اللاتينيّة Stilus التي تعني القلَم، وأنّ الأسلوبَ يعني أساسًا طريقةَ المرء في إيصال أفكاره ومشاعره بوساطة الكتابة، أو طريقةَ التعبير بالقلَم. وما أسعى إليه في هذا البحث هو الإشارةُ إلى شيء من بواعث الدّرس الأسلوبيّ لبعض نصوص الشّعر العربيّ، ولفْتُ الأنظار إلى بعض مباحثه وقضاياه. ولعلّ من المفيد أن أشير في البدء إلى أنّ فكرة هذا البحث ليست نتاجَ مناسبة محدّدة، بل أثارتها في مخيّلتي مواقفُ خاصّة كانت تصادفني حين كنت أتولّى تدريس بعض النصوص الشعريّة لطلّابي، مبتغيًا الوصولَ إلى أقصى ما أحسبُ أنه فهمٌ للنص وعلاجٌ لجوانبه المختلفة. فقد بدا لي بعد طول ملابسةٍ لهذه النصوص أنّ كلّ نصّ يمتاز بجماليات خاصّة به. فبينما تكمنُ جماليّاتُ نصٍّ ما في سموّ الفكرة التي يعالجها وانفساحِ آفاقها لتشمل رحابَ الإنسانيّة في كلّ زمان ومكان، إذا نَصٌّ آخر يُحدِث تأثيرَه المنشودَ من خلال قوّة في الانفعال، لعلّها

هزّت ناظمَه أوّلًا، فكان لها، من ثمّ، هذا التأثيرُ الذي حرّك نفسَ متلقّية وهزّ أعطافه. وربّما لا يكون مصدرُ الإمتاع سموًّا فكريًّا أو قوةً شعوريّة، بل هو حظٌّ عريض من براعةٍ في التخييل تُحْدث الإيهامَ المنشودَ في الشّعر، فتعصف بالمتلقّي، وتخيّل له عالَمًا من السِّحْر والجمال، لم يقيّض له أن ظفر بمثله، وكأنّه يعيش حالًا من الحُلُم الذي يجوز به حُجُبَ الزّمان والمكان، ويُسدل على المألوف حُجُبًا صفيقة. ومهما يكن من أمر هذه المؤثّرات التي يتسلّح بها الفنُّ الشعريّ، فإنّها تتّصل فيما بينها برباط وثيق، هو أنّها تغزو في الإنسان المتلقّي ملَكاتٍ محدّدةً هي الفكرُ والشعورُ والخيال؛ هذه التي تنشطُ كثيرًا حين يرد عليها مؤثّرٌ فنّي ذو خاصّيات محدّدة. لكنّ ضربًا خاصًّا من التأثير ليس بين هذه التي ذكرتُ، وهو ذو سلطان كبير على مَلَكةٍ أخرى من ملَكات الإنسان؛ وأعني بها ملَكةَ الحسّ الجماليّ، التي كان للكلمة الجميلة والعبارة المنسجمة الموقَّعة تأثيرٌ كبير فيها، يشبه تأثير السّحر. وقد تجلّى تأثيرُها في البيان العالي المتمثّل في القرآن الكريم في قول ذلك العربيّ الجاهليّ الذي استحوذ عليه جمالُ الأسلوب في الذّكر الحكيم، فقال فيه: «واللهِ إنّ لقوله لحلاوة، وإنّ عليه لطَلاوة، وإنّهُ لمثمِرٌ أعلاه، مُغْدِقٌ أسفلُه وإنّه ليعلو ولا يُعلى عليه، وإنّه ليَحْطِم ما تحته»، وفي قول رسول الإنسانيّة ـ عليه الصّلاةُ والسّلام ـ في شأن قدرة بعض الشّعر على التأثير: «إنّ من البيان لسِحْرًا، وإنّ من الشّعر لحِكْمةً أو حُكْمًا». نعم، إنّ ضربًا من التأثير الذي تحدثه بعضُ النصوص إنّما يرجع في المقام الأوّل إلى طريقةٍ في اختيار الأجراس والأصوات، وفي ترتيب الكلمات، وتشكيل العبارات، وفي إيثارٍ لنوع مخصّص من الاستخدام، اختيارًا يلفت النظر، وإيثارًا يشي بقَصْدٍ وتوجيهٍ وصلةٍ بيّنةٍ بحال النفس الشاعرة وهي تشعر، ممّا

يكون له سلطانٌ كبير على المتلقي. وذلك ما أرى أنه موضعُ الدّرس الأسلوبيّ المنشود، ومادّتُه التي نتلمّس مظاهرها في تضاعيف البِنى الإيقاعيّة واللفظيّة للنصوص، ثمّ ننطلق إلى فهم داخليّة الشّاعر المُثارة.

٢ ـ مادّةُ هذا الدّرْس:

ينسجم مفهومُ الدّرس الأسلوبيّ الذي أقصد إليه ومذهبَ ليوسبتزر، الذي يذهب إلى أنّ «ثمّة علاقةً متبادلة بين الخاصّيات الأسلوبيّة لنصٍّ ما والجوّ النفسيّ لمؤلّفه»، ذلك المذهب الذي يبدو أنّه تطويرٌ للنظرية القديمة المنسوبة إلى عالم الطبيعة الفرنسي بوفون Buffon، التي تقول إنّ الأسلوبَ هو الإنسان. وسيكون تركيزي على تأثير الحال الوِجْدانيّة لمؤلّف النّصّ في نصّه، ولن يشغلني كثيرًا أن أوافقَ منهجَ أحد الباحثين أو أتنكّبه، بقدر ما يشغلني الوجودُ الفعليّ لبعض الظواهر اللّفظية والصوتيّة في بعض بِنيات النصوص الشعريّة العربيّة. ولعلّ البِنيةَ الصوتية واللّفظيّة المتميّزة هذه جعلتني أوثر الشّعرَ مادّةً للدّرس الأسلوبيّ المنشود وعليه سأبني الأحكام، على الرغم من اعتقادي بقابليّة النثر لمثل هذا التميّز الأسلوبيّ. ولعلّ من مقاصد هذا التوجّه أن أتعرّف المنشئَ من خلال إنشائه، ولن يكون شيء من العكس صحيحًا. ومن شأن هذا التناول أن يضرب صفحًا عن كلّ المعارف القَبْلية التي نحصل عليها من تاريخ الأدب ومن سِيَر الشّعراء الذين ندرسهم وأخبارِهم. ويقتضي هذا التناولُ كذلك أن يكون الشّعرُ الذي يُطبّق عليه شعرًا غِنائيًا، وأخصّ بالتحديد شعْرَنا العربيّ؛ لأنّ ذلك ما يهمّنا. فالشّاعرُ الغِنائيّ كما يقول البروفسور غراهام هاو: «يكون لديه أحيانًا إيقاعٌ

متميّز في رأسه قبل أن يتعرّف الكلمات التي ستولَدُ ملائمةً له، وقد يتخيّل بيتًا أو عبارةً قبل أن يتعرّف إلى أية قصيدة سينتمي هذا البيت، وإنّه في أحوال نادرة جدًّا يكون في مقدور هذا الشّاعر أن يجرِّب القصيدة كلّها، وقد أُمليتْ عليه في صورتها الأخيرة دفعةً»[١]. ولا غرو بعد هذا أن تكون مادّةُ الدّرس الأسلوبيّ الذي ندعو إليه تلك العناصرَ والسّمات الإيقاعيّة التي تميز نصًّا من نصّ وشاعرًا من آخر، مشكّلة ظاهرةً خاصّةً تشي بصدور هذا النصّ عن داخليّة مُثارةٍ إثارةً خاصّة، فأفصحت عن توفّزها المحدَّد في شكل إيقاعيّ وتعبيريّ محدّد أيضًا. وينتشر الشّكلُ الإيقاعيّ والبِنْيةُ اللفظية اللّذان ندعو إلى دراستهما في حيّز يشمل الأصواتَ والأحرفَ وإيقاعات البحر العَروضيّ، امتدادًا إلى الاستخدامات المتميزة لضروب الكَلِم من المصادر والأسماء والأفعال والمشتقات من أسماء الفاعل والمفعول وأسماء الزمان والمكان، وكذا صِيَغ التفضيل والإضافة، وصِيَغ التعجّب، إلى كثير من مباحث ما يسمّى في البلاغة القديمة بعلم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع، وكلّ ما من شأنه أن يشكّل ظاهرةً أسلوبية متميزة، ابتعثتها غايةٌ جمالية أو نفسية لدى منشئ الشّعر.

٣ ـ ضروراتُ هذا الدّرْس:

آ ـ الطّبيعةُ الغنائيّةُ لشعرنا العربيّ:

لا نأتي بجديد حين نذهب إلى القول إنّ الشّعر العربيّ شعرٌ غِنائيّ، ومجالُ هذه

---

١ ـ Graham Hough, Style and Stylistics (London 1969). P.11.

الغنائيّة في أصل الوظيفة التي أدّاها الفنُّ للإنسان العربيّ في عهوده المختلفة. ويحدّثنا تاريخُ الشّعر العربيّ عن أنّ الإنسان النّاظم إنّما كان يعبّر عن حالٍ وِجْدانية، أساسُها ثورةُ النّفس والإحساسُ بالحاجة إلى القول. وفي الأخبار أنّ أعرابيًّا سُئل عن هذا الضّرب المؤثّر من الكلام، فقال: «شيءٌ تجيشُ به صدورُنا فتقذفه على ألسنتنا». وأحسبُ أنّ في هذا التعبير فيضًا من الدّلالة التي يمكن أن تفيد في إدراك تصوّر العربيّ للشّعر. فالشّعرُ عنده شيءٌ يتلجلج في صدره وحالٌ وِجْدانية يجدُ آثارَها بين جنبيه، وجَيَشانٌ يحكي جيشانَ القِدْر بما فيها. والجَيَشانُ في العربيّة حركةٌ يتحوّل فيها الأعلى إلى أسفل، والخارجيُّ إلى الدّاخل وهكذا. وإنّه، هنا، حركةٌ للنفس وتهيّؤ بفعل مؤثّرٍ خارجيّ أو داخليّ، في آليّةٍ تشبه آليّةَ غلَيان الماء في القِدْر. وكانت العربُ تصف بالجَيَشان عدّةَ أفعال يؤدّيها عددٌ من الفواعل، وتشتركُ هذه الأفعالُ في صوتٍ وحركة خاصّين، فتقول: جاش البحرُ والقِدْرُ وغيرُهما، يجيش جَيْشًا وجُيوشًا وجَيَشانًا: غلى، وجاشت العينُ فاضتْ، والوادي زَخَر، والنفسُ غَثَتْ أو دارت للغَثَيان، وارتفعتْ من حُزْن أو فزع؛ والجائشةُ النفسُ؛ وتسمّي ما يصدرُ عن هذا الفعل من صوتٍ تسميةً واحدة أيًّا كان الفاعلُ، فتقول: غَطْغطَ البحرُ علَتْ أمواجُه، والقِدْرُ صوّتتْ أو اشتدّ غلَيانُها؛ وتقول أيضًا: الغَطْمَطَةُ اضطرابُ موج البحر، وغلَيانُ القِدْر، وصوتُ السَّيل في الوادي؛ وتقول أيضًا: والتَّغَطْمُطُ صوتٌ فيه بَحَحٌ، وغرغرةُ القِدْر، واضطرابُ الموج. والملاحَظُ في استخدامهم فعلَ الجَيَشان هذا شيءٌ من حركةٍ يصحبها صوتٌ خاصّ. ولعلّ المخبوءَ من بين هذه الاستخدامات هو جَيَشانُ النفس. وقد يكون من المفيد أن نقيس ما ليس بمرئيّ بما هو مرئيّ مُشاهَد. وعلى هذا يكون جَيَشانُ الشيء في

الصّدر حركةً مخصوصةً ذاتَ صوت. فالشّعرُ عند العربيّ الأوّل جيَشانٌ في الصّدر وامتلاءٌ يتمخّض عنه طَفْحٌ وفيضٌ كلاميّ ذو إيقاع، هو إيقاعُ النفس الجائشة، الذي يشبه ـ كما أسلفنا ـ إيقاعَ جيَشان البحر والقِدْر. والشّعرُ العربيّ، تبعًا لذلك، غِنائيٌّ لما يمتاز به من ثراء إيقاعيّ، تزداد قوّتُه بازدياد توتّر الحال النفسية. وقد قيل لأعرابيّ: «ما بالُ المراثي أجودُ أشعاركم؟ قال: لأنّا نقول وأكبادُنا تحترقُ»[٢]. ويلوح هنا أنّ حُرْقة الكَبِد تُخرج شعرًا فيه آثارُها ومياسمُها، حيث تظهر في أسلوبٍ تعبيريّ يحمل سِماتِ حُرْقة الكَبِد هذه. وما من شكّ في أنّ هذه الحرقة، أو هذا الاكتواء هو الذي فعل فعلَه في نفس المتلقّي الذي راقته مراثي الأعراب. ويتمّ ذلك طبعًا من خلال أسلوبٍ متميز مخصوص. وقد آثرتُ أن أدلّل بهذين الشاهدين لأنّهما، في مذهبي، يمثّلان المعرفةَ الحَدْسية، التي أقيمُ لها كبيرَ وزنٍ؛ ذلك أنّها معرفةُ القارئ العاديّ الذي تحدّثُنا عنه فرجينيا وولف كثيرًا.

ويفيد هذانِ الشّاهدان أنّ الطّبيعة الغِنائيّة للشّعر العربيّ أمرٌ مسلّم به؛ لأنّ الشّاعر يُدفَع إلى النّظْم دفعًا، ويعبّر عن أحوال الذات الشاعرة في صورةٍ لها حظٌّ كبير من الإيقاع، الذي يجعل الشّعرَ مادّةً للغِناء. وفي هذا يقول هيغل: «أمّا في الشّعر الغنائيّ فالحاجةُ المذكورةُ هي الحاجةُ إلى التعبير عن الذات عبرَ بَوْحِ النفس واندفاعها»[٣]، ولم يكن تصوّرُ العرب الأوائل للشّعر غيرَ أن يكون بَوْحًا للنفس واندفاعًا وغناءً، كما يقول حسّانُ بن ثابت:

---

٢ ـ البيان والتّبيين، ج ٢، ص ٣٢٠.

٣ ـ فنّ الشّعر، ج ٢، ص ٢٣٢.

تغــنَّ بالــشّعرِ إمّــا أنــتَ قائلُــه   إنّ الغنــاءَ لهــذا الــشّعر مِــضْمارُ

وقد سُئلتُ ذاتَ يومٍ أن أبيّن معنى البيت، فبدا لي إذ ذاك رأيٌ لا أزال راضيًا عنه، على الرّغم من قابليّة الإنسان لتغيير الآراء عبر مسيرة العمر. ورأيتُ آنئذٍ أنّ حسّانَ ـ رضي اللهُ عنه ـ كان في معرض البحث عمّا يمكن أن يساعد الناظمَ المبتدئ على مواصلة القول من دون أن يُرْتَج عليه، أو أن توصَدَ دونه منافذُ القول؛ فسأله أن يتغنّى ـ في أثناء العملية الإبداعيّة ـ بما قد نظَمَ من أبيات؛ لأنّ ذلك يساعده في استمطار القريحة واستغزار سحائب الشّعر. فالغناءُ، فيما يبدو، يشحذ الشاعريّة. وكثيرًا ما نجرِّب هذه الحالَ حين نكون قد خرجْنا توًّا من منتدى أُسمِعْنا فيه قصيدةً عصماء؛ إذ تجدنا لساعاتٍ نعيش هاجسَ الإيقاع الذي كان لهذه القصيدة، وقد يغدو في مقدور بعضنا أن ينظم بيتًا أو أبياتًا على الإيقاع نفسه. ومن هنا كان حرصُ القوم على الإنشاد، وكأنّ الاندفاعَ في مضماره ممّا يزيد القوّةَ، ويُفيض القريحَةَ، ويشحن النفس.

والأمرُ الذي نحسبه حقًّا هو أنّ الداخليّة المثارة، أو النفسَ الجائشة المرتفعة من حُزْن أو فزَع، كما في المعجم العربيّ، لا تُخرج فيضَها إلّا بطرائق وممرّات خاصّة؛ وحالُها في ذلك حالُ السّحاب الذي ينصبّ في المكان العالي، فتتجمّع أمواهُه في جداول صغيرة تتلاقى من ثَمّ في سيلٍ جارف يحفر له طريقًا خاصًّا لا يحيد عنه. ويبدو أنّ سبترز على غير قليل من الصّواب حين قال: «إنّ الإثارةَ الذّهنية التي تنحرف عن المعتاد القياسيّ في حياتنا الذّهنية لا بدّ وأن يكون لها انحرافٌ لغويّ مرافق، عن الاستعمال العاديّ»[٤]. وقد كان هيغل أكثر بصَرًا بالقضيّة حين مضى إلى القول إنّه «لا يسَعُ

---

٤ ـ نظريّة الأدب، ص ١٨٩.

الشّاعرَ الغنائيّ أن يتملّص من القوّة التي تدفع به إلى إعطاء كلّ ما يجيش في نفسه ويمرّ بوعيه تعبيرًا شعريًّا»[٥]. وصفوةُ القول هنا أنّ غنائيّةَ الشّعر العربيّ وصدورَه عن الداخليّة الشاعرة يقتضيان تعرّفَه من خلال بِنيته الإيقاعيّة.

ب ـ عمقُ التجربة الشعوريّة في بعض النّصوص:

أسلفتُ فيما تقدّم أنّ عوامل التأثير في النصّ متعدّدة ومختلفة. وقد ذكرتُ منها السموَّ الفكريّ والقوّةَ الشّعوريّة والتخييلَ الفعّال، وكذلك قوّة الأداء. وقد تلتئم هذه العناصرُ جميعًا في نصّ من النصوص، فيُكتب له الخلود، ككثير من روائع شعرنا العربيّ، وشعر الشعوب الأخرى، وقد يتوافر بعضُها في نصّ، فيكون له حظّ من عناصر الإثارة والإعجاب بقدر حظّه منها. وما أريدُ قولَه هنا يتصل بعُمق التجربة الشّعوريّة لدى الشّاعر الذي يقتضي عمقًا في الأداء وتميّزًا في شكل التعبير. ونستفيدُ في هذا المقام من قول الفيلسوف هيغل: «إنّ القصيدة الغنائيّة تتجمّع على ذاتها، وعن طريق عُمْق التعبير، لا عن طريق شمول الوَصْف أو الإبانة والتوضيح، تمارس تأثيرَها المطلوب»[٦]. وليس هذا التجمّعُ على الذات غيرَ تعبيرٍ عن عُمْق الانفعال قد يتوافر لبعض القصائد، فيرفع منزلتها عند متلقّي الشّعر. ويعني هذا ذوبانَ الشّاعر في موضوعه، واحتراقَه في أتّونه، واستغراقَه فيه بحسّه وعقله في حالِ اتّحاد تشبه ذلك الذي يحدّثنا عنه الصّوفيّة. وهذا ـ فيما يبدو ـ يمكّن الشّاعرَ من امتلاك وسيلة الأداء الخليقة بإظهار هذه التجربة وتجليتها. وفي هذا يقول كروتشه في معرض حديثه عن

---

٥ ـ فنّ الشّعر، ج٢، ص ٢٥٦.

٦ ـ نفسه، ج٢، ص ٢٥٨.

الشّكل والمضمون في الفنّ: «فسِيّانِ إذن (أو قلْ إنّهما وسيلتانِ من وسائل التعبير الموافق) أن نعدّ الفنَّ مضمونًا أو صورةً، شريطةَ أن يكون من المفهوم دائمًا أنّ المضمونَ قد برز في صورة، وأنّ الصّورةَ ممتلئةٌ بالمضمون، أي إنّ الشّعورَ هو الشّعورُ المصوَّر، وأنّ الصّورةَ هي الصّورةُ المشعورُ بها»(٧).

وخلاصةُ قولنا في هذا الشأن أنّ القصائد التي صدَرَ فيها ناظموها عن تجربة شعورية عميقة لا محيدَ عن دَرْسها أسلوبيًّا؛ لإدراك أغوارها واجتلاء مراميها وجماليّاتها؛ لأنّ كلّ إثارة قوّية للداخليّة الشاعرة تقتضي تصويرًا خاصًّا واستخدامًا خاصًّا لأدوات التعبير.

ج ـ موضوعيةُ الدّرس الأسلوبيّ:

يتّصل هذا الباعثُ بطبيعة الدّرس الأسلوبيّ نفسه، ذلك الدّرسُ الذي يستند فيه الدارسُ ـ خلافًا لضروب التّناول النقديّ الأخرى ـ إلى أسس متلمّسة في تضاعيف النّصّ نفسه. ولا شكّ في أنّ إجراء هذا اللّون من التّناول يقتضي عُدّةً خاصّة، سنشير إليها بعد قليل. لكنّه لا بدّ من القول هنا إنّه إذا كانت ألفةُ أصوات الناس والتمييزُ بينها يقتضيان طولَ مُلابَسة لهم وتعرّفًا لِما يمتاز به نفرٌ منهم، فإنّ تعرّفَ الشعراء من أساليبهم أمرٌ فيه كثير من الصعوبة. هذا في شأن الأساليب الفرديّة أو الشخصيّة، أمّا أساليبُ التجارب الخاصّة، فأصعبُ من ذلك بكثير، وتركن معرفتُها ـ قبل كلّ شيء ـ إلى فَرْطٍ في الحساسيّة وقوةٍ في الحدْس والفِراسة، وقد كانت العربُ تعرف طبائعَ

٧ ـ المجمل في فلسفة الفنّ، ص ٦٣.

الرِّجال من كلامهم، وتتعرّف الشّعراءَ من نسيج قصائدهم، وتدرك تجاربَهم وأحوالَهم النفسيّة مما يشيع في صياغتهم من تميّز وخصوصيّة. يذكر ابنُ قتيبة أنه «قال صالحُ بنُ حسّان لجُلَسائه: أعلمتُم أنّ النابغةَ كان مخنّثًا؟ قالوا: وكيف علمتَ ذلك؟ قال بقوله:

سقَطَ النّصيفُ ولم تُردْ إسقاطَه فتناولتْه واتقتْنا باليَدِ

لا، واللهِ ما عرف تلك الإشارةَ إلّا مخنّث»[٨].

نعم، كانت الأصواتُ والألفاظُ والعباراتُ وسيلةً يتُعرّف بها داخليّةُ المبدِع وطبيعتُه وشخصيتُه. ولنسمَعْ ما يقول الناقدُ العربيّ ابنُ الأثير في هذا الشأن: «واعلَمْ أنّ الألفاظَ تجري من السّمع مجرى الأشخاص من البشَر؛ فالألفاظُ الجزْلةُ تُتخيَّل في السّمع كأشخاصٍ عليها مهابةٌ ووقار، والألفاظُ الرقيقةُ تُتخيَّل كأشخاصٍ من ذوي دماثة ولينِ أخلاق ولطافة مَزْج. ولهذا ترى ألفاظَ أبي تمّام كأنّها رجالٌ قد ركبوا خيولَهم، واستلأموا سلاحَهم، وتأهبّوا للطّراد. وترى ألفاظَ البحتريّ كأنّها نِساءٌ حِسانٌ عليهنّ غلائل مُصبّغات، وقد تحلَّين بأصناف الحليّ»[٩].

ولا ينبغي أن يغيب عن البال، هنا، أنّ مرجعَ ذلك كلّه قدرةٌ حِسيّة وحدْسيّة عالية، تُؤنِس في جَرْس الألفاظ وظِلال الكلمات وصُوَر التعبير خصوصيّةً لا تصدر إلّا عن أشخاصٍ محدّدين وأمزجة خاصّة. ولعلّ في موضوعيّة الدّرْس الأسلوبيّ، وموضوعيّة دلالته نسبيًّا، ما يؤيّد ضرورةَ الأَخْذ به في دراسة بعض النّصوص، ويجعله منهجًا لا غنى عنه للولوج إلى عالَم الشّاعر الدّاخليّ.

---

٨ ـ الشّعر والشّعراء، ص ٧٩.

٩ ـ المثل السّائر، ص ١٠٦.

٤ ـ ملامحُ الدّرْس الأسلوبيّ في نقْدِنا العربيّ القديم:

تنبّه ناقدونا القُدامى إلى كثيرٍ من مباحث الدّرْس الأسلوبيّ المعاصر. ولستُ أذهب إلى ذلك مدفوعًا بحبٍّ يُعمي ويُصِمّ لما قدّم الأجدادُ من دَرْسٍ غدا اليومَ تراثًا. وإنّما هي الحقيقةُ التي تنتصر بالبرهان والبيّنة. ولم ألتفت، هنا، إلى فيضٍ من الدّراسات التي قامت على خصائص الألفاظ وأسرار الأصوات والحروف ودلالات البِنى اللّفظية، فذلك من شأن علم اللّغة الحديث. بل سأيمّم شطْرَ ما جاء من هذا القبيل في حقل النّصوص الشعريّة خاصّةً، أي في الاستخدام الجماليّ للّغة. والذي يمكن أن نفيده من هذا الملحظ أنّ الدّرْس الأسلوبيّ شيءٌ عرفه نقّادُنا القُدامى، وأفادوا منه في تبيّن الدّلالات الخاصّة لاستخداماتٍ إيقاعيّة وتركيبيّة محدّدة. ومن ذلك أنّهم أدركوا صِلةً لا تنفصم عُراها بين لُغة الشّاعر واستخداماتِه الخاصّة وبين حال داخليّته التي صدر عنها هذا البوحُ المعبَّر عنه تعبيرًا متميّزًا. وربّما دلّلوا على ما هو أبعدُ من ذلك، إذ تعرّفوا نقلاتٍ دقيقةً تتمّ داخل النفس من خلال انتقالٍ في الأسلوب. ولعلّ خيرَ ما يمثّل إدراكَ نقّادنا القُدامى هذا الإيحاءَ لألفاظ الشّعر في نفس متلقّية تلك الحكايةُ التي يرويها ابنُ قتيبة في قوله: «وقال الرّشيدُ للمفضّل الضبّيّ: اذكرْ لي بيتًا جيّدَ المعنى، يحتاجُ إلى مقارعة الفِكْرِ في استخراج خبيئه، ثمّ دعْني وإيّاه. فقال له المفضّلُ: أتعرف بيتًا أوّلُه أعرابيٌّ في شَملَته هابٌّ من نومته، كأنّما صدَرَ عن ركبٍ جرى في أجفانهم الوسَنُ، فركد يستفزّهم بعنجهية البَدْو وتعجرُف الشّدْو، وآخِرُه مَدَنيّ رقيقٌ كأنّما غُذي بماء العقيق؟

قال: لا أعرفه. قال: هو بيتُ جميل بن مَعْمَر:

ألا أيُّها الرّكبُ النّيام ألا هُبُّوا

ثمّ أدركتْه رقّةُ الشّوق، فقال:

أسائلُكمْ هلْ يقتلُ الرّجلَ الحُبُّ

قال: صدقتَ»[١٠].

وعلى هذا النحو أمكنَ المفضَّلَ ـ وقد أقرّه الرشيدُ على ذلك ـ أن يتلمَّس التحوّلَ الذي طرأ على داخليّة ناظم البيت، أو قُلْ درجةَ الانفعال وطبيعته، من القوّة والغِلْظة إلى الضَّعْف واللِّيان، من خلال إيحاءات الألفاظ وإشعاعاتها في نفسه. ذلك أنّ ألفاظَ الصّدْر في هذا البيت ذاتُ جزالةٍ وجَساوةٍ وقوّة، فمثَّلت للمخيّلة والحسّ المتلقِّيَيْنِ صورةَ أعرابيّ جِلْف، غليظ القلب، وعبّرت في الوقت نفسه عن حالٍ نفسيّة خاصّة اعتقدها المتلقّي للمنشئ. بينما مثّلت ألفاظُ العَجُز في هذا البيت صورةً غايةً في الرّقّة والدّماثة واللّين، فأوحت إلى الناقد صورةَ عاشقٍ متيَّم، ذي إحساس خاصّ.

وما هو قريبٌ من هذا أن يُستَدلّ بألفاظ الشّاعر على طَبْعه وخَليقته ومزاجه وخَلْقه، وهو ما ينبئ عن حسّ مسرف الدّقّة بالأصوات وإيحاءاتها، وببصرٍ نافذٍ بالألفاظ ودِلالاتها. وفي موروثنا النقديّ نماذجُ متعدّدة من هذه الفِراسة التي تُبصر بنور الحسّ، وتستهدي بإشراق الحدْس. ينسب المرزبانيُّ إلى أحمد بن إبراهيم الغَنَويّ قولَه: «كنّا عند هلال بن العلاء، فذكروا العَتّابي، فقال رجلٌ: هو كَزٌّ لا رقّةَ له. فقال هلال: أتقول هذا لمن يقول:

رُسُلُ الضّميرِ إليكَ تَتْرى بالشّوقِ مُتعبةً وحَسْرى

١٠ ـ الشّعر والشّعراء، ص ١٣ ـ ١٤.

وهي أبياتٌ»[١١]. فهلالُ بن العلاء يأبى أن يوسم بالكَزازة والجلافة من تصدر عنه هذه الألفاظُ التي تقطرُ رِقّةً وليناً وعذوبةً وطلاوة.

ولاشكّ في أنّ ما ذكرْنا من أمثلةٍ يغلب عليه طابَعُ الإيجاز، وهذه ـ فيما يبدو ـ حالُ ناقدنا العربيّ القديم، بل حالُ الإنسان العربيّ جملةً. وكان يُغني العربيَّ الذي يتذوّق الشّعر ويستمتع بما فيه من جمال أن يعبّر عن هذا الانطباع تعبيرًا موجَزًا. ومفهومُ العربيّ للنقد ـ في ذلك الوقت ـ يشبه مفهومَ بعض المفكّرين من الغربيين، حيث النّقدُ جولةٌ في مُتْحف الرّوائع. ولاغروَ في ذلك لدى أمّةٍ تَعدّ البلاغةَ في الإيجاز، ولا تميل إلى التفصيل والتفريع والتشقيق، خاصّةً فيما يتّصل بالملاحظات الفنيّة والجماليّات. لكنّ غيابَ المقدّمات والنتائج، وغيابَ الأشكال المحْدَثة في التناول، لا يحرم نقّادنا القدامى فضيلةَ الاستناد إلى خصائص الأساليب لفهم النّصوص الشّعريّة. ولنسمعْ ما يقول القاضي الجُرجاني في ما هو قريبٌ من هذا: «وقد كان القومُ يختلفون في ذلك، وتتباينُ فيه أحوالُهم فيرقّ شعرُ أحدهم، ويصْلُبُ شعرُ الآخَر، ويسهل لفظُ أحدهم، ويتوعّر منطقُ غيره، وإنّما ذلك بحسب اختلاف الطبائع، وتركيب الخِلَق؛ فإنّ سلاسة اللّفظ تتبعُ سلاسةَ الطّبع، ودماثةَ الكلام بقَدْر دماثة الخِلْقة، وأنتَ تجد ذلك ظاهرًا في أهل عَصْرك وأبناء زمانك، وترى الجافي الجِلْف منهم كَزَّ الألفاظ، وعْرَ الخطاب، حتّى إنك ربّما وجدتَ ألفاظَه في صوته ونغمته، وفي جَرْسه ولهجته»[١٢]. ولا شكّ في أنّ هذا ليس بعيدًا عمّا يسمّى

---

١١ ـ الموشّح، ص ٤٥١.

١٢ ـ الوساطة، ص ١٧ ـ ١٨.

اليومَ بالأسلوب الشخصيّ، الذي هو أكثرُ أنواع الدّرْس الأسلوبيّ شيوعًا[١٣].

ومن مباحث الدّرْس الأسلوبيّ التي فطن إليها نقّادُنا القدامى قضيّةُ تكرار الألفاظ؛ فقد عقدوا مناسبةً قويّةً بين ما جاء في الشّعر مكرّرًا، وبين نفس المبدِع. ورأوا من هذا المنطلق أنّ أولى الأغراض الشّعرية بالتكرار إنّما هو غرضُ الرّثاء. هذا اللّونُ الشّعريّ، الذي يبعث عليه في النفس الشّاعرة جَزَعٌ عظيم، وحزْنٌ مقيم، لحلولِ خَطْبٍ فادح من فَقْد حبيبٍ أو نسيبٍ أو عزيز. وكأنّ القومَ أحسّوا أنّ الكلمة الواحدة لا تحمل من فيض الحزن وسواد الكآبة إلّا النزرَ اليسير، إذ يفضُل في النفس بقيّةٌ يستدعي إخراجُها إعادةَ الكلمة أو العبارة. وممّن عرضوا لهذه الظاهرة في مجال الفنّ الشّعريّ أبو هلالٍ العسكريّ، الذي يذكر شيئًا من دِلالة التكرار في سورة «الرّحمن» في قوله تعالى: (فبايّ آلاء ربّكما تُكذّبان)، يقول بعْدَه: «وقد جاء مثلُ ذلك عن أهل الجاهليّة، قال مُهَلْهِل:

عــلى أنْ لــيس عَــدْلًا مــن كُلَيْــبٍ

فكرّرها في أكثر من عشرين بيتًا. وهكذا قولُ الحارث بن عُباد:

قرِّبــا مَــربِطَ النّعامــةِ منّــي

كرّرها أكثر من ذلك. هذا لِما كانت الحاجةُ إلى تكريرها ماسّةً، والضرورةُ إليها داعيةً، لعِظَم الخَطْب، وشدّة موقع الفجيعة»[١٤]. وهذا هو المسلكُ الذي تسلكه الأسلوبيّةُ

---

١٣ ـ

Hough, Stylistics, P. 38.

١٤ ـ الصّناعتين، ص ٢٠٠.

المعاصرة؛ أي الانطلاق من البِنْية المنطوقة في اللّفظ إلى الداخليّة الشّاعرة. فإعادةُ اللّفظ في الشّعر باعثُها ـ فيما يَفهم الناقدُ العربيّ ـ عمقٌ في الإحساس وصِدْقٌ في الشّعور؛ أي فَرْطٌ في توتر الداخليّة ينبئ عن نفسه في فَرْطٍ في المادّة الصّوتيّة المتّخَذَة أداةً للتعبير، فكأنّ الجَيَشانَ المفرط يَنتج عنه بِنيةٌ صوتيّةٌ مفرطة. يقول ابنُ رشيق: «وأَوْلى ما تكرّر فيه الكلامُ بابُ الرّثاء؛ لمكان الفجيعة وشِدّة القُرْحة التي يجدها المتفجّع، وهو كثيرٌ حيثُ التُمِس وُجِد»[١٥]. وجاءت أحكامُهم على الرّثاء آخذةً في الحسبان ذلك الانسجامَ والتساوق بين محتواه الشعوريّ وصورته التعبيريّة. فالألفاظُ في هذا الغرض ينبغي أن توحي بعظيم الفاجعة وجليل الخَطْب، وأن تنبئ عن حُرَق القلوب وأسى الجوانح. ولعلّه لهذا السبب تقريبًا ما كان رثاءُ الشّواعِر في تاريخ الشّعر العربيّ أرسخَ قَدَمًا من رثاء الشّعراء؛ لضعفهنّ عند المصيبة، وذهولهنّ عند النازلة. ولعلّ ابن رشيق قد صدر عن هذا الفهم حين قال: «والنّساءُ أشجى الناس قلوبًا وأشدّهم جَزَعًا على هالكٍ؛ لما ركّب اللهُ عزّ وجلّ في طبعهنّ من الخَوَر وضَعْف العزيمة. وعلى شِدّة الجَزَع يُبنى الرّثاءُ، كما قال أبو تمّام:

لولا التفجّعُ لادّعى هَضْبُ الحِمى   وصَفا المُشقَّرِ أنّهُ محزونُ

فانظر إلى قول جليلة بنت مُرّة ترثي زوجها كُلَيبًا، حين قتله أخوها جَسّاس، ما أشجى لفظَها، وأظهرَ الفجيعةَ فيه، وكيف يثير كوامنَ الأشجان، ويقدح شرَرَ النّيران»[١٦].

كما تَبيّن هؤلاء النقّادُ صِلةً وثيقةً بين لغة الشّاعر في الغَزَل وبين الشّعور الذي

---

١٥ ـ العُمدة، ج١، ص ٧٦.

١٦ ـ نفسه، ج٢، ص ١٥٣.

يعيش تحت وطأته، وهو أمرٌ يتّصل بدارسة الأسلوب الشخصيّ في الدّرْس الأسلوبيّ الحديث. يقول القاضي الجُرْجانيّ: «وترى رِقةَ الشّعر أكثرَ ما تأتيك من قِبَل العاشق المتيّم، والغَزِل المتهالِك، فإن اتفقتْ لك الدّماثةُ والصّبابةُ، وانضاف الطّبعُ إلى الغزَلِ، فقد جُمعت لك الرّقّةُ من أطرافها»[١٧]. وكان أن افترضوا ـ بعد ذلك ـ لُغةً خاصّة للنّسيب، يخطئ الشّاعرُ كثيرًا إذا ما تنكّبها أو جافاها. وفي هذا يقول ابنُ رشيق: «حَقُّ النّسيب أن يكون حُلْوَ الألفاظ رَسْلَها، قريبَ المعاني سَهْلَها، غيرَ كزّ ولا غامض، وأن يُختار له من الكلام ما كان ظاهرَ المعنى، ليّنَ الإيثار، رَطْبَ المكْسَر، شفّاف الجوهر، يُطرب الحزينَ، ويستخفّ الرّصين»[١٨].

ولا يعدم الباحثُ في أخبار هؤلاء النقّاد إشاراتٍ إلى بعض ملامح الأسلوب لدى مجموعة من الشّعراء، أو إلى أسلوب عصرٍ من العصور، ممّا لعلّه يكون قريبًا ممّا يسمّى في الأسلوبيّة المعاصرة «أسلوبَ العصر». ويذكر أبو الفَرَج في أخبار مروان الأصغر من آل أبي حَفْصة قولَه: «فذُكِر لي عن أبي هفّان أنّه قال: شعرُ آل أبي حَفْصة بمنزلة الماء الحارّ، ابتداؤه في نهاية الحرارة، ثمّ تلين حرارتُه، ثمّ يفتُرُ ويبرُدُ، وكذا كانت أشعارُهم، إلّا أنّ ذلك الماءَ لمّا انتهى إلى مُتوّج (وهو واحدٌ منهم) جَمَد»[١٩]. ويعني هذا بلُغة النقد براعةً في الأسلوب وجمالًا أخّاذًا في وسائل الأداء، يبهجانِ الحسّ الجماليّ إلى أمد قصير، ثمّ تنطفئ جَذوتُهما بعد حين. وقريبٌ من هذا ما ينسب المرزبانيُّ إلى ابن الأعرابيّ من

---

١٧ ـ الوساطة، ص ١٨.

١٨ ـ العمدة، ج ٢، ص ١١٦.

١٩ ـ الأغاني، ج ١٢، ص ٨٠.

قوله: «إنّما أشعارُ هؤلاء المحْدَثين ـ مثل أبي نُواس وغيره ـ مِثْلُ الرَّيحان، يُشَمّ يومًا ويذوي فيُرمى به. وأشعارُ القُدَماء مِثْلُ المِسْك والعنبر، كلّما حرّكتَه ازداد طيبًا»[٢٠]. فقد أدرك القومُ، فيما يبدو، شيئًا ممّا يمكن أن نسمّيه «أُسَرًا أسلوبيّة»، فقالوا عن ابن زيدون إنّه «بُحْتُرِيّ المغرب» للمناسبة بينهما في الأسلوب. وقالوا عن ابن هانئ الأندلسيّ إنّه «مُتنبّي الأندلس»، إلى غير هذا، الذي يشي بتشابهٍ في طريقة التعبير.

وعلى هذا النحو، تنبّه النقّادُ العرب إلى غير قليلٍ ممّا يمكن أن يُعدّ من مباحث الدّرْس الأسلوبيّ للنصوص الشعريّة.

٥ ـ عُدّة الدّارس الأسلوبيّ:

الدّرسُ الأسلوبيّ، وفق ما قدّمنا، ضربٌ من ضروب التّناول النقديّ للنصّ الشعريّ، يتّجه أساسًا إلى البِنية اللّفظية المعتمَدة في الأداء، ويتلمّس أنماطًا محدّدة، أو أشكالًا تعبيريّة خاصّة أُلِحَ عليها في إبراز البِنية المنطقية، كما يحلو لبعض الناقدين الغربيين أن يسمّيها. والرّأيُ ـ فيما يتّصل بالنصّ الشعريّ الذي يعتمد اللّغةَ العربيّة ـ أنّه لابدّ من إلمام الدارس بشيء من علوم العربيّة من نحو وصَرْف وبلاغة، ومن تمييزٍ للبِنى الإيقاعيّة للأبحر الشّعريّة. ومن ثمّ يأتي المحصولُ المناسب من الاطّلاع على النّصوص الشعريّة القديمة، والاستظهارِ لشيء منها، ومعرفةِ مقامات الأقوال، إلى شيءٍ من الثقافة الحديثة فيما يخصّ الفنّ الشعريّ من علم النفس وعلم الاجتماع، إضافة إلى حظّ من الثقافة الفنيّة والجماليّة.

---

٢٠ ـ الموشّح، ص ٣٨٤.

ويقتضي الدّرسُ الأسلوبيّ، إضافةً إلى ما تقدّم، توجّهًا كاملًا نحو النصّ الشعريّ، ويقَظَةً تامّةً لملَكة الاستيعاب الجماليّ، ليتسنّى للدّارس أن يلحظ الخطوطَ الباهتة، ويَميز المعالم غير الواضحة تمامًا داخلَ النصّ، تلك التي تكوِّن محورَ دراسته. ولا ينسى أنّه مُنقِّبٌ عن الأشكال الصّوتيّة واللّفظيّة والتراكيب المتشابهة في رُكام النصّ الشعريّ. ويحتاج من تُناط به هذه المهمّةُ، إجمالًا، إلى أن يكون ذا قدرة فذّة في التمييز بين الأشباه والنظائر والمتقاربات.

٦ ـ المنهج والنتائج:

عرفنا قَبْلُ أنّ الدّرس الأسلوبيّ تقتضيه أحيانًا الطبيعةُ الخاصّة لبعض النصوص الشعريّة. ولا نرى أنّ الشّعر كلّه يمكن أن يُسلك إزاءه هذا المسلك؛ ذلك أنّ لبعض النّصوص قابليةً كبيرة لمثل هذا الدّرْس، بينما يكون حظُّ نصوص أخرى ضئيلًا جدًّا. أمّا الكيفيّةُ التي تُتلمَّس فيها بواعثُ هذا الدّرس فتأتي من إنشاد النصّ نفسه. فالقراءاتُ الأولى للنصّ تقدِّم لأذن الدّارس بعضَ الإشارات التي توحي بشيء ما. ويعتمد وجودُ الإشارات، بعد القراءة المعادة بصوتٍ مرتفع، على ملاحظة شيء من التكرار أو التناظر، أو الترتيب المتميّز، أو الاستخدام الدالّ، ممّا يُحْدِث شيئًا من التنبيه، الذي يصحّ أن نطلق عليه «التنبيه الصّوتيّ». كأنْ يلحظ الدّارسُ تكرّرَ صوتٍ بعينه، أو ورودَ عبارة محدّدة يستخدمها الشّاعر في أكثر من موطن، أو يلحظ أنّ ثمّة استخدامًا متميّزًا لصيغةٍ من صِيَغ الكلام؛ كأنْ يُكثر من استخدام المصادر أو الأفعال، أو من استخدام مشتقّاتٍ بعينها كاسم الفاعل أو المفعول واسم الزمان واسم المكان، وصِيَغ الإضافة، وكذا كلّ استخدام من شأنه أن يشكّل ظاهرةً تشيع في تضاعيف النصّ

وتترك خيطًا واضحًا في جُملة نسيجه. ومهما يكن من أمر، فإنّه يُنْصَح بسلوك هذا الشكل من التناول مع نصوص معيَّنة، وهي النّصوصُ التي تضع في يد الدّارس بعضَ إشارات التميّز الأسلوبيّ بعد القراءات المعادة.

أمّا أكثرُ النّصوص الشّعريّة، أو قلْ أكثرُ الشّعراء، فلا يتأتّى لهم مثلُ هذا التميّز في طريقة الأداء؛ ولا أجد لذلك تفسيرًا إلّا القولَ بأنّ الملَكة الفنّيّة لدى بعض الشعراء قد قَوِيت ونشِطت، فجعلتهم أقربَ إلى الموسيقيين، وأضفت على فنّهم شيئًا من تعبير الموسيقار بالنغم والإيقاع عن الداخليّة المثارة. فالمنهجُ المتّبع يقتضي ،إذن، إعدادًا لملَكة الاستيعاب الجماليّ، وإرهافًا للحاسّتين السمعيّة والبصريّة، لتبيُّن بعض صُوَر الأداء المتميّزة في جملة أصوات النصّ الشعريّ وكَلِمه وعباراته.

وقد بدا لنا حين تحدّثنا عن ضرورات الدّرس الأسلوبيّ أنّ طبيعةَ الشّعر العربيّ الغنائيّة، وقوّةَ التجربة الشّعوريّة في بعض النصوص، إضافةً إلى موضوعيّة الدّرس الأسلوبيّ نفسه، هي التي تُملي مثل هذا الشكل من التناول. ويمكن أن نضيف هنا أنّ محاولتنا استكناهَ النّصوص ومعرفةَ العمليات الدّقيقة والمعقَّدة التي اكتنفت تشكّلها وظهورها على مسرح الحياة، هي مبعثُ التعدّد في طرق التناول. أمّا هذا الشّكْلُ بالذات فإنّنا نحسب أنّه يضع في يد الدارس مفتاحًا مادّيًا من المفاتيح التي تيسّر الدّخولَ إلى النّصّ ومعرفة ما فيه. ويتيح مثلُ هذا المنهج تعرّفَ الإنسان الشّاعر من خلال سماتٍ خاصّة في أسلوبه الشعريّ، فنحن ممّن يؤمنون بالصّلة الحميمة بين وَضْع الداخليّة الشّاعرة والصّورة التي تتظهّر فيها، خاصّةً أنّ البحث في تصوّر الأجداد لمفهوم الشّعر يكشف، في جانبٍ كبير منه، عن شيء من هذا القبيل.

المصادر والمراجع

١ ـ ابن الأثير: المَثَل السائر، طبعة بولاق، ١٢٨٢هـ.

٢ ـ الجاحظ: البيان والتّبيين (ط. دار الفكر للجميع ـ بيروت).

٣ ـ ابن رشيق: العُمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، ط٤، دار الجبل، بيروت، ١٩٧٢م.

٤ ـ رينيه ويليك وأوستن وارين: نظريّة الأدب (ترجمة محيي الدّين صبحي) مراجعة د. حسام الخطيب، ط٣، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، ١٩٨٥م.

٥ ـ العسكريّ: الصّناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، ط٢. مطبعة عيسى البابيّ الحلبيّ، القاهرة.

٦ ـ

Hough, Graham, Style and Stylistics, Routledge And Kegan Paul, London, 1959.

٧ ـ أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، إعداد لجنة نشر كتاب الأغاني، بإشراف محمّد أبي الفضل إبراهيم، مؤسّسة جمال للطباعة والنّشر، بيروت.

٨ ـ القاضي الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ١٩٦٦م.

٩ ـ ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٠٣م.

١٠ ـ كروتشه: المُجْمل في فلسفة الفنّ (ترجمة د. سامي الدّروبي)، ط٢، دار الأوابد، دمشق ١٩٦٤م.

١١ ـ المرزباني: الموشَّح، تحقيق محمّد علي البجاوي، دار نهضة مصر، ١٩٦٥م.

١٢ ـ هيغل: فنّ الشّعر (ترجمة جورج طرابيشي)، الطّبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م.



أشكالٌ من التّناول النقديّ للنصّ الشعريّ الواحد عند النّقّاد العرب

ملخّص البحث

تباينت الخلفيّاتُ الثّقافيّة والفكريّة التي انطلق منها النقّادُ العرب الأقدمون تبعًا لعوامل عديدة. ونشأ عن ذلك تباينٌ واضح في تناولهم الأعمالَ الأدبيّة الشّعريّة والنّثريّة على امتداد الأعصر. وقد تمثّل تناولهم النّصَّ الأدبيّ الواحد أكثر ما تمثّل في معالجاتهم ضروبَ الإعجاز البيانيّ في الكتاب العزيز والطّاقاتِ البيانيّة في كلام النّبيّ محمّد، عليه الصّلاة والسّلام. ويجيء لاحقًا لذلك تناولُهم النّصوصَ الشّعريّة المتميِّزة، كما هي الحالُ في المعلّقات والشّروح الشّعريّة المختلفة.

ويعرض البحثُ الذي بين أيدينا مواقفَ عددٍ من النّقّاد العرب من نصٍّ شعريّ واحد مؤلّف من ثلاثة أبيات مقتطَعة من سياق أكبر. ويبدو أنّ الذي جعل هذا النصّ محور اهتمام هؤلاء النقّاد هو تسآلهم الملحّ: فيمَ تتمثّل عناصرُ شعْريّة النصّ الشّعريّ: في الصّورة أم في المحتوى؟

وينتهي البحثُ إلى تمييز ثلاثة أشكال تناول، أو مناهج دَرْس، حكمت مواقفَ النّقّاد من هذا النّصّ. وهو يحاول أن يحدّد المعاييرَ الدّاخليّة التي احتكم إليها،

والخلفياتِ الثقافيّة والفكريّة التي انطلق منها النقّادُ، ملاحِظًا التطوّرَ التاريخيّ الذي أصاب فكر النقّاد، ومستفيدًا من الإطار العامّ للتقليد العربيّ في النّقد، ومن تأمّلات الدّرْس الحديث في فلسفة الفنّ وعِلْم الجمال.

تقديم:

يرمي هذا البحثُ إلى استجلاء طبيعة التناول النّقديّ لنصّ شعريّ واحد عند نفر من النقّاد العرب القدامى بدءًا من ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) وانتهاءً بابن الأثير صاحب المثل السائر (ت ٦٣٧هـ). إذ تباينت وجهاتُ نظر النقّاد العرب إلى هذا النصّ، فجاءت تقويماتهم له متفاوتة أيضًا. واللافت للنظر أنّ هذا النصّ الشّعريّ يكاد يكون فذًّا في جملة التراث النقديّ العربيّ من حيث توجّهُ أنظار عدد من النقّاد إليه خلال ما ينوف على ثلاثة قرون. وكان لهذا الامتداد الزّماني أثره في تباين طبائع النقّاد، واختلاف أمزجتهم، وتنوّع المنظور المعرفيّ الذي أطلّ منه كلٌّ منهم عليه. ويتّخذ البحثُ سبيل التأمّل العميق لمدلولات التّعابير المستخدَمة في الأحكام النقديّة، والنظر إليها، أوّلًا، من خلال معجمها النقديّ الخاصّ؛ نظرًا إلى طبيعة الكلام العربيّ في عصوره الأولى من حيث إيثارُه الإيجازَ والتكثيف الدلاليّ؛ وهو ما كان عنوان البلاغة عند القوم. كما يستأنس البحثُ ببعض ما انتهت إليه الدّراسات المعاصرة في نظريّة الفنّ والجمال.

وقد اهتدى البحثُ إلى تقسيم النقّاد الذين عرضوا للنصّ المدروس على ثلاث مجموعات تبعًا لطبيعة التّناول الخاصّ بكلّ مجموعة، على الرّغم من أثارةٍ من التّداخل بين أشكال التّناول هذه؛ إذ يعزّ الفصلُ الحاسم بين المناهج في حقل الدّرس النقديّ.

وسلكَ البحثُ هذا المسلك:

١ ـ النصّ المدروس.

٢ ـ أشكالُ تناول النقّاد إياه:

١ ـ تناولٌ جماليّ عقليّ.

٢ ـ تناولٌ نفسيّ.

٣ ـ تناولٌ إبلاغيّ فنّيّ.

١ ـ النصّ المدروس:

قال الشّاعر:

ولمّا قضَينا مِنْ مِنًى كلَّ حاجةٍ ... ومسَّحَ بالأركانِ مَنْ هو ماسحُ

وشُدّتْ على دُهْمِ المهارَى رحالُنا ... ولم ينظرِ الغادي الذي هو رائحُ

أخذْنا بأطرافِ الأحاديثِ بيننا ... وسالتْ بأعناقِ المطيِّ الأباطحُ

عبد القاهر الجرجانيّ: أسرار البلاغة تحقيق هـ. ريتر، ص ٢١ ـ ٢٢.

وجاء في حاشية المحقّق (ص ٢١) في شأن الأبيات مايلي:

«الأبيات تُروى لكثيّر عزّة، وليزيد بن الطّثرية، ولعُقبة بن كعب بن زهير بن أبي سُلمى. الشّعر والشّعراء ٨، ديوان كثيّر ١/ ٧٩، نقد الشّعر ١٠، نوادر القالي ١٦٩، وذيل السّمط ٧٧، الوساطة ٣٥ (الثّالث)، الصّناعتين ٤٢، زهر الآداب ٢/ ٥٦، المرتضى ٢/ ١١٠ ـ ١١١ من ثمانية أبيات لعقبة، محاضرات الأدباء (١٢٨٦) ١/ ٥٦، والشطر الأخير من أبيات التّلخيص: المطوّل ٣٦٧، المعاهد ٢٤١، الدّسوقي ٢/ ٤٢٢، القول الجيّد رقم ٣٠٧ ـ ٣٠٩ (٣٢٨ ـ ٣٣٠)، الجامع ٣٠٤، فهارس الشواهد ٤١، أنوار الربيع ٧٥ و٤٣٧، اللسان

١١/ ١٢١ (طرف) الأول والثالث ،شرح أبيات الإيضاح ٢١ آ.».

ولا يخفى أننا اعتمدنا نصّ أسرار البلاغة على الرّغم من بُعد العهد بين عبد القاهر وبين من يُظنّ أنّه صاحب النصّ؛ لثقتنا بتحقيق السيد هلموت ريتر، وقرب عمله من الصّحة والضّبط. ولم نشأ أن نخوض في مسألة صحّة النسبة في هذه الأبيات؛ لاقتضاء ذلك مجهودًا، هو أهلٌ، في رأينا، لأن يُبذَل في مكان آخر. والأمرُ، بعد ذلك، متروك للبحث.

٢ ـ أشكالُ تناول النقّاد هذا النصّ:

١ ـ تناولٌ جماليّ عقليّ؛ وممثّلوه:

- **ابنُ قتيبة (ت ٢٧٦هـ)**

كان الناقدُ العربيّ ابنُ قتيبة أوّلَ من أثار مسألة جماليّة هذه الأبيات في كتابه «الشّعر والشّعراء» وهو في صدد بيان أقسام الشّعر. فقد قسّم الشّعر من حيث الجودةُ على أربعة أضرب، كانت هذه الأبياتُ ضمن القسم الثّاني، الذي أطلق عليه اسم الضرب الذي «حسُنَ لفظُه وافتقر إلى الفائدة في المعنى»[١].

ولابدّ من الإشارة، قبل الشروع بتحديد طبيعة هذا التناول، إلى أنّ ابن قتيبة رتّب ضروب الشّعر تبعًا لحظّ كلّ منها من أسباب الجودة. وعلى هذا الأساس كان الطّرازُ الأوّل عنده هو الضّربَ الذي «حسُنَ لفظُه وجاد معناه»[٢]. ومؤدّى هذا أنّ ابن قتيبة

---

١ ـ ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص ٨.

٢ ـ المصدر السّابق، ص ٧.

ليس ممّن يؤثِرون الشّكل على المضمون، أو ممّن يؤثرون المضمونَ على الشّكل، وإنما هو ممّن يقولون بجودة الشّعر استنادًا إلى المحتوى والصّورة معًا. ويبدو أنّ الرجل يحسّ أنّ أوّل ما يهجم على المتلقّي من الفنّ الشعريّ هو لفظُه أو صورتُه، ثمّ تكون الجولةُ للمعنى. فهو يرى أنّ المعنى يقع تحت الألفاظ؛ لذلك جاء قولُه في شأن ألفاظ النصّ: «وإن نظرتَ إلى ما تحتَها من المعنى»[٣].

والملاحَظُ في تقويم المثل الأعلى الشّعريّ عند ابن قتيبة (الطّراز الأوّل) أنّه يرجع فيه إلى ثلاثة معايير في إطار مقولته بحُسْن اللّفظ وجودة المعنى؛ وهذه المعايير هي: ١ ـ أن يكون هذا الشّعرُ أجملَ ما قيل في غرضه، ٢ ـ جودةُ ابتدائه، ٣ ـ ابتداعُه وابتكاره. أمّا المعيارُ الأول فيعتمد مقايسةَ النصّ بنظائره في موضوعه في تاريخ الشّعر العربيّ، وهي فكرةٌ كان لها شأنٌ كبير في تبويب الشّعر على موضوعات وأغراض. ويدعو ضمنًا إلى الابتداع والابتكار في المدلول خاصّةً، لتحقيق تفوّق النصّ على ما سبقه في موضوعه. وأمّا جودةُ الابتداء فمعيارٌ يلحظ وجوبَ توزّع الجودة على أجزاء النصّ، على أن يحظى المطلعُ بالنصيب الأوفى؛ لأنه أوّلُ ما يفاجئ المتلقّي؛ تحقيقًا للإدهاش المنشود إحداثُه عند هذا المتلقّي. وقد جاء حُكْمانِ من أحكام الناقد الخمسة في شأن «المَثَل الأعلى الشعريّ» في جودة الابتداء أو المطْلَع. والمرجّحُ عندنا أنّ الاستجادة في هذين الحُكْمَين إنّما تنصرف إلى الحقل الدّلاليّ، إذ تُحصّل في أوّلها تحصيلًا، وصُرِّح بها في ثانيهما تصريحًا. ولا شكّ في أنّ المعيار الثّالث معيارٌ دلاليّ واضح، عبّر عنه بقوله: «هذا أبدعُ بيتٍ قالته

٣ ـ المصدر السّابق، ص ٨.

العرب». أمّا التطبيقُ فقد جاء على هذا النّحو:

١ ـ الحُكْمانِ القائمان على كون البيت أحسنَ ما قيل في معناه هما:

آ ـ «لم يُقل في الهيبة شيءٌ أحسنُ من قول الشّاعر:

في كفّه خيزرانٌ ريحُه عبقٌ من كفّ أروعَ في عِرْنينه شمَمُ

يُغضي حَياءً ويُغضَى من مهابته فما يُكلَّم إلّا حين يبتسمُ

ب ـ «لم يُقل في الكِبَر شيءٌ أحسنُ من قول الشّاعر:

أرى بصري قد رابني بعدَ صحّةٍ وحسْبُك داءً أن تصحَّ وتَسْلما

٢ ـ الحُكْمانِ القائمان على كون البيت أحسنَ ما ابتُدئ به:

آ ـ «لم يبتدئ أحدٌ بأحسنَ من قول الشّاعر أوس بن حجر:

أيّتُها النفسُ أجملي جزَعًا إنّ الذي تحذرين قَدْ وقعا

ب ـ «لم يبتدئ أحدٌ من المتقدّمين بأحسنَ ولا أغربَ من قول الشّاعر النابغة الذّبياني:

كِليني لهمٍّ يا أميمةُ ناصبِ وليلٍ أقاسيهِ بطيءِ الكواكبِ

٣ ـ الحُكْمُ القائم على إبداعٍ في المعنى:

«أبدَعُ بيتٍ قالته العربُ قولُ أبي ذؤيب:

والنفسُ راغبةٌ إذا رغَّبتَها وإذا تُردُّ إلى قليلٍ تقنعُ»[٤]

وعلى الرّغم من أنّ ابن قتيبة أشار في مطلع حديثه عن أقسام الشّعر إلى مبدأ «حُسْن اللفظ»، لم يدلّل على ذلك بوضوحٍ في ما أتى به من أمثلة. ومستقري أمثلته على

٤ ـ ينظر في الأحكام السّابقة: المصدر السّابق، ص ٨٠٧.

الطّراز الشّعريّ الرفيع ينتهي إلى أنّ حُسْن اللّفظ عنده ينصرف إلى جماليةٍ أستطيقية Aesthetic، تعتمد إبهاجَ الحسّ وإمتاع الأذن. ولعلّ مثالَه على الشّعر الذي جاد معناه وقصرتْ ألفاظُه، وهو قول لبيد:

ما عاتبَ المرءَ الكريمَ كنفسِهِ والمرءُ يُصلحُه الجليسُ الصالحُ

يُرينا، إلى حدٍّ ما، قَصْدَ الناقد بقصور اللّفظ عن المعنى؛ إذ قال بعد إيراد البيت: «إنّه، وإن كان جيّدَ المعنى والسّبك، فإنّه قليلُ الماء والرَّوْنَق»(٥). وقد انتهى بعضُ الدّارسين المعاصرين إلى أنّ تعبير «الرَّوْنَق» غدا مصطلحًا نقديًا دارجًا في التّراث النّقديّ، وهو يعني الحسْنَ والنضارة، وبهذا المفهوم ورد عند ابن سلّام عندما وضعَه وصفًا للكلام؛ وعند ابن قتيبة، الذي أطلقه صفةً للكلام وللطّبع، وجعله قريب المعنى من النضارة»(٦). ويستفاد من كلامٍ تالٍ أنّ ابن قتيبة يريد في لغة الشّعر أمرين: جودة أستطيقية في البِنْية المادّيّة للكلام، وشفافية فيه تُفضي إلى تبيانه دلالتَه(٧).

وعلى هذا النّحو يمكن تلخيصُ المعيار النقديّ الذي استند إليه ابنُ قتيبة في تقويم الشّعر بأنّه: أن يكون المعنى حكيمًا أو غريبًا أو بديعًا. ويتضاعف إحساسُه بجماله حين يقع مطلَعًا للقصيدة، ويناسب غرضَها العامّ. ومُفادُ هذا أنّه ينشُد إدهاشَ العقل ومباغتته بفكرةٍ مُصيبة قد تحمل زادًا معرفيًّا للمتلقّي. ووفقًا لهذا الفهم جاء حديثُه عن منزلة

---

٥ ـ المصدر السّابق، ص ٩.

٦ ـ إدريس النّاقوريّ، المصطلح النقديّ في نقد الشّعر، ص١٦١.

٧ ـ ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، يُنظر وصفُه بيتًا للنابغة بقوله: «رأيتُ علماءنا يستجيدون معناه، ولست أرى ألفاظه جيادًا ولا مبيّنة لمعناه». ص٩.

الشّعر عند العرب في مقدّمة كتابه، حيث يقول: «وكان حقَّ هذا الكتاب أن أودعَهُ الأخبارَ عن جلالة قَدْر الشّعر وعظيم خطره، وعن مَنْ رفعه اللهُ بالمديح وعمّن وضعه بالهجاء، وعمّا أودعته العربُ من الأخبار النافعة والأنساب الصّحاح والحِكَم المضارعة لحِكَم الفلاسفة، والعلوم في الخيل والنجوم وأنوائها والاهتداء بها، والرّياح وما كان منها مبشّرًا أو جائلًا، والبروق وما كان منها خُلّبًا أو صادقًا، والسحاب وما كان منها جَهامًا أو ماطرًا، وعمّا يبعث منه البخيلَ على السّماح والجبانَ على اللقاء والدنيّ على السموّ»(٨).

وممّا هو مكمّلٌ لهذا أن تكون الفكرةُ الجميلة أو المعلومةُ التي يتضمّنها الشّعرُ مُخْرَجَةً ببنية صوتيّة مُبهِجةٍ للحسّ الجماليّ وقادرة على الإبانة عمّا يكمن تحتها من معنى.

ولنا، بعد ما تقدّم من استبصار، أن نعرض ما قال ابنُ قتيبة في صدد الأبيات المدروسة. وهو، إذ يجعلُها في المنزلة الثانية، يقول:

«وضربٌ منه (الشّعر) حسُن لفظُه وحلا، فإذا أنتَ فتّشته لم تجد هناك فائدة في المعنى، كقول القائل:

ولمّـا قـضينا مـن مِنًـى كـلَّ حاجـةٍ ومـسَّح بالأركـانِ مَـنْ هـو ماسـحُ
وشُدّت عـلى حُـدْب المهـارَى رحالُنـا ولا ينظـرُ الغـادي الـذي هـوَ رائـحُ
أخــذْنا بــأطراف الأحاديــث بيننــا وســالتْ بأعنــاق المطــيِّ الأبــاطحُ

هذه الألفاظُ، كما ترى، أحسنُ شيءٍ مخارجَ ومطالع ومقاطع، وإن نظرتَ إلى ما تحتَها من المعنى وجدتَه: ولمّا قطعْنا أيّامَ مِنى، واستلمنا الأركانَ وعالَيْنا إبلَنا الأنضاءَ،

---

٨ ـ المصدر السّابق، ص ٦.

ومضى النّاسُ لا ينتظرُ الغادي الرائحَ، ابتدأنا في الحديث، وسارت المطيّ في الأبطح»[٩].

أمّا ثناؤه على الصّورة فليخّصه الحُكْمُ الذي جاء في مرحلتين: ١ ـ «حَسُنَ لفظُه وحلا»، ثمّ ٢ ـ «هذه الألفاظُ أحسنُ شيء مخارجَ ومطالعَ ومقاطع». ولابدّ هنا من الاستعانة بمعجم اللّغة النّقديّة لذلك العصر لتعرّف الدّلالة الدّقيقة لما يقول. إذ يرى بعضُ الدارسين أنّ اصطلاح «الحُسْن» في النقد العربيّ «حافظَ على معناه اللّغويّ الأصليّ الذي يُقْصَد به الجمالُ الظاهرُ للعِيان أو المثيرُ للإحساس، ومن الكلمات التي تؤدّي معناه في الاصطلاح دون أن ترادفه: الجودةُ والفصاحةُ والصّحة»[١٠]. وأمّا الكلامُ «الحُلْو» فهو «العذْبُ السّهلُ ذو الألفاظ السَّلِسة التي تجري على اللّسان عَذْبةً مستساغةً خاليةً من عيوب الفصاحة؛ والحلاوةُ تكون في الأغلب الأعمّ صفةً للّفظ وللكلام»[١١]. وقد نسب ابنُ قتيبة الحُسْنَ إلى مخارج ألفاظ الأبيات ومطالعها ومقاطعها؛ والمرادُ هنا، كما نفهم، جمالُ جَرْسها وعذوبةُ نُطقها. وقد أُطلق لفظُ «المطْلَع»، في النّقد العربيّ، على بدايات القصائد، ومصطلح «المَقْطَع» على بيتها الأخير. ويمكن القولُ جملةً إنّ ابن قتيبة يقول بجماليةٍ صوتيّة أساسُها استحسانُ الأذن لِمأتى الصّوتِ إيّاها. وهو أمرٌ أشار إليه بعضُ النّقاد العرب في صدد حديثهم عن استجادة كلّ حاسّةٍ لِمُدْرَكها الخاصّ حين يأتيها وفقَ درجة معينة وطبيعة خاصّة. إذ «العِلّةُ في قَبولِ الفهم الناقد للشّعر الحسَن الذي يَرِد عليه، ونَفْيه للقبيح منه، واهتزازِه لما يقبله،

---

٩ ـ المصدر السّابق، ص ٧ ـ ٨.

١٠ ـ إدريس النّاقوري، المصطلح النّقديّ في نقد الشّعر، ص ١١٣.

١١ ـ المصدر السّابق، ص ١٢٠.

وتكرّهه لما ينفيه، أنّ كلّ حاسّةٍ من حواسّ البَدَن إنّما تتقبّل ما يتّصل بها ممّا طُبِعت له إذا كان ورودُه عليها ورودًا لطيفًا باعتدالٍ لا جَوْرَ فيه، وبموافقةٍ لا مضادّةَ معها»[١٢].

وأمّا ما هَبَط بالأبيات في ميزان ابن قتيبة فهو غيابُ المعنى. وبيِّنٌ هنا ما أسلفنا من أنّه يفصِلُ ما يُحْدِثه المضمونُ عمّا تحدثه الصّورةُ في نفس المتلقّي. ويُستفاد ممّا قاله في أكثر من موضعٍ أنّه يرى أنّ الحِسّ هو أوّلُ ما يتأثّر لدى المتلقّي، ثمّ يأتي دورُ العقل الذي يفتّش وينظر إلى ما تحتَ الألفاظ من المعاني. والواقعُ، كما يرى بعضُ النقّاد، أنّه «ليس ثَمّةَ حدودٌ بين تأثير المعنى وتأثير المبنى في العملية الفنّيّة، بل إنّهما يجتمعانِ ويتولّدان معًا في لحظة نفسيّة واحدة أيضًا، بل من الاثنين جميعًا»[١٣].

وليس ما يعنينا هنا أن نُقوّم منهجَ ابن قتيبة في نَقْد الشّعر، وإنّما يهمّنا أن نشير إلى أنّ تناوله his approach يتمثّل في اعتقاده بوجود ملَكتين للإدراك الجماليّ للفنّ الشّعريّ، هما الحِسُّ والعقل. وأنّ أولاهما تقع فوق الأخرى في ساحة الإدراك، أو هي أسرعُ من صاحبتها في الاستجابة لما يأتيها. ويُفهم من ابن قتيبة أنّه يرى في الكلام أو في الشّعر مستويين أو أفقَين: أفق التّعبير اللّغويّ، وهو سَطْحيّ ماديّ مدرَكٌ بالحسّ السّمعيّ. وأفق التفكير، وهو يتوارى تحت الأوّل؛ ولذلك ينبغي أن يُزاح الأوّلُ ليُحْدثَ تأثيرَه أو يعرض بضاعته. ولا غرابة في ذلك عند عالمٍ فقيهٍ، قيمةُ كلّ كلامٍ، عنده، في ما يمكن أن يقدّم لصلاح الإنسان وخيره وتبصيره بسبل الهداية والرشاد.

ولم يأتِ ابنُ قتيبة، حين علّل غيابَ المعنى في هذه الأبيات، بغير أن شرَحَ الأبيات

---

١٢ ـ ابن طَباطَبا، عيار الشّعر، ص٢٠.

١٣ ـ إيليا حاوي، نماذج في النّقد الأدبي، ص١٦٥.

نثرًا. وهنا، فيما يبدو، تكمن المشكلةُ كلّها. فقد مرّت الأبياتُ بعقل هذا الناقد، وترجمها إلى حكاية عاديّة، ليس فيها من الشّعر شيء. وحين يُشرح الشّعرُ بهذه الصّورة، ويُحْكم عليه من خلال هذا الشّرح، لا يُعقل أن تُنتظَر أحكامٌ من غير هذا القبيل. فما فَعَله ابنُ قتيبة هو أنّه ألقى ذاتيّةَ المضمون الشّعريّ، واستبعد كلّ ماله صلةٌ بالقائل، وأحال الأبياتَ الغنائيّة إلى شيء قريب من الحكاية والقصّة. وهذا مجانبٌ لطبيعة المضمونات الشّعريّة؛ إذ إنّ « ما يؤلّف مضمونَ الشّعر الغنائيّ ليس جريانَ عملٍ موضوعيّ يتّسع حتّى تخوم العالَم بكلّ غناه، بل الذّاتيّة الفرديّة، وبالتالي المواقف والمواضيع الخاصّة، وكذلك الكيفيّة التي تعي بها النفسُ نفسَها، بأحكامها الذّاتيّة وأفراحها وإعجاباتها وآلامها وأحاسيسها، في ذلك المضمون»[١٤].

وقد أحال ابنُ قتيبة الذاتيَّ إلى موضوعيّ، والشعرَ إلى كلام عاديّ، ونسي أنّ أساسَ الإبداع في الفنّ الشعريّ «هو حاجةٌ غيرُ ملبّاة وشعورٌ بعدم الكفاية لدى الذّات، دأبها أن يلغيا نفسيهما لينقلبا إلى رضا واكتفاء. بهذا المعنى يمكن أن يُعتبر المضمونُ ذاتيًّا، داخليًّا صِرْفًا، بينما يقابله الموضوعيّ، ومن هذه المقابلة ينبع مطلبُ مَوْضَعةِ الذّاتيّ»[١٥].

وهكذا فإنّ نقطة الضعف في تناول ابن قتيبة تتمثّل في عدم إدراكه مطلبَ «مَوْضَعة الذّاتيّ» عند الفنّان الشّاعر، انطلاقًا من نظرته النفعيّة إلى الفنّ الشّعريّ. ولا يغيّر من الأمر كثيرًا قولُه بجماليّةٍ للمادّة الصّوتيّة في الشّعر مستقلّةٍ عن معناه؛ ذلك أنّ

١٤ ـ هيغل، فنّ الشّعر، ج٢، ص٢٣٢.

١٥ ـ هيغل، فكرة الجمال، ص١٤.

«الصّورةَ في الموضوع الجماليّ إنّما تُحدّثنا عن الفنّان الذي دمغ بخاتمه تلك المادّةَ الخام، فأحالها إلى موضوع أستطيقيّ نسمّيه بالعمل الفنّيّ»[١٦].

ونحسب أنّ ما أدّى بابن قتيبة إلى هذا الذي انتهى إليه هو اهتمامُه المفرط بمتلقّي الشّعر وما يجب أن يُقدَّم له بوساطة هذا الفنّ، من دون أن يقيم وزنًا للمبدِع الذي كان الأثرُ الفنّيّ تظهيرًا فنيًّا لداخليّته المُثارة.

● قُدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ)

يَشْرَكُ قدامةُ ابنَ قتيبة في الطبيعة الجماليّة العقليّة لتناوله النّقديّ لهذه الأبيات. وإنّ التحديد القائم على المنطق أوّلُ ما يطالع قارئ «نَقْد الشّعر» لقُدامة، وذلك حين يعرّف الشّعر بأنّه «قولٌ موزونٌ مقفّى يدلّ على معنى»[١٧]. وهو يحدّد معايير جودةٍ لكلّ من هذه العناصر الأربعة يسمّيها «نُعوتًا»، أي صفاتِ امتياز، ويقول في نَعْت اللّفظ: «أن يكون سمْحًا، سهْلَ مخارج الحروف من مواضعها، عليه رونقُ الفصاحة، مع الخلوّ من البشاعة، مثل أشعارٍ يوجد فيها ذلك، وإن خلت من سائر النّعوت للشّعر، منها أبياتٌ من تشبيب قصيدةٍ للحادرة الذّبيانيّ... ومثله أيضًا:

ولمّا قضينا........ الأبيات الثّلاثة........[١٨]

وواضحٌ أنّ قُدامة، مثل ابن قتيبة، يتناول هذه الأبياتَ تناولًا جماليًّا عقليًّا، باحثًا في

---

١٦ ـ زكريا إبراهيم، مشكلة الفنّ، ص٩١.

١٧ ـ قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص١٧.

١٨ ـ المصدر السّابق، ص ٢٨، ٣٥.

النّهاية عن المعنى العقليّ دون المعنى الانفعاليّ الذي هو ما ينبغي أن يُبحث عنه في الشّعر. ولا تكاد صفاتُ اللّفظ عند قُدامة تَخرج عن إطار الصّفات التي حدّدها ابنُ قتيبة له. ويبيّنُ أيضًا مجاراةُ قُدامة صاحبَه في فَصْله الصّورةَ عن المحتوى في الفنّ الشّعريّ، خاصّة أنّه يتحدّث عن معايير الجودة لكلّ عنصرٍ من عناصر هذا الفنّ في موطن خاصّ به. ويرى قُدامة أنّ الفنّ مضمونٌ وصورةٌ معًا،لكنّه أجاز الفَصْل بينهما. وعلى الرّغم من أنّه يَحُدّ الشّعرَ بأنّه قولٌ موزونٌ مقفّى يدلّ على معنى، فإنّه لم يحدّد طابعًا معيّنًا للمعاني الشّعريّة، مجيزًا للشّاعر أن يأتي من المعاني ما يريد، فممّا «يجب توطيدُه وتقديمُه، قبل الذي أريد أن أتكلّم فيه، أنّ المعاني كلّها مُعرّضةٌ للشّاعر، وله أن يتكلّم منها فيما أحبّ وآثر، من غير أن يُحظر عليه معنى يروم الكلامَ فيه، إذ كانت المعاني للشّعر بمنزلة المادّة الموضوعة، والشّعرُ فيها كالصّورة، كما يوجد في كلّ صناعةٍ من أنّه لابدّ فيها من شيء موضوع يقبل تأثيرَ الصُّوَر منها، مثل الخشب للنّجارة والفضّة للصّياغة»[١٩].

ويفهم الدّارسُ أنّ تقويم قُدامة للمعانيّ الشّعريّة يمرّ بمرحلتين: الأولى هي تحديد الغرض الذي قصد إليه الشّاعر. وهنا للشّاعر أن يقول في أيّ موضوع يشاء، ولا مجال للتقويم تبعًا لذلك. والثانيةُ هي الإتيانُ بالمعاني مناسبةً للغرض المحدّد، وهنا مجالُ الحُكْم على المعاني، إذ كمالُ الوَصْف لجودة المعنى هو «أن يكون المعنى مواجِهًا للغرض المقصود، غيرَ عادل عن الأمر المطلوب»[٢٠]. فما كان من المعاني التي يبثّها الشّاعرُ في تضاعيف نصّه موائمًا لغرضه العامّ وواقعًا تحت لوائه فهو من المستجاد المنشود. فهل

١٩ ـ المصدر السّابق، ص ١٩.

٢٠ ـ المصدر السّابق، ص ٥٨.

كان قُدامةُ يقول بوَحْدة القصيدة، أو شيء من هذا القبيل؟!

لا شكّ في أنّ العمليّة الإبداعيّة، وفق فهم قُدامة، واعيةٌ مدْرِكة، تستنير بضياء العقل الذي يحدّد موضوعًا أو غرضًا مقصودًا، ثمّ تأتي المعاني الجزئيّة لتكون مواجهةً لهذا الغرض منتميةً إليه بنَسَبٍ. ويُغفل قُدامةُ «أنّ الفنّ ليس تعبيرًا عمّا يعيه الإنسان، وإنّما هو تعبيرٌ عمّا حولَ الوَعْي أو فوقه أو وراءه، لا يجسّد ما يشخصُ في النّور، بل ما يشخصُ في الظّلمة، لا ينقل الخطوطَ بل الظّلال، ولا يُعنى بالأشياء، بل برموزها الصّوفيّة الغامضة المضمرة التي تغلّفها، دون أن يوضحها إيضاحٌ أو يقرّرها تقرير»[٢١].

والحقيقةُ أنّ قُدامة أهمل الحديثَ عن دلالة الأبيات التي ندرسها سوى إشارةٍ إلى أنّه ليس تحت ألفاظها معنى، على الرّغم من أنّ معانيها لا تخرج عن إطار الغرض الذي قصد إليه الشّاعرُ فيها، وكأنّ الرّجل لم يستطع أن يتحقق من هذا.

إنّ نقطة التلاقي بين قُدامة وابن قتيبة في تقويم هذه الأبيات إنّما هي استجادةُ صورتها من دون محتواها، وقد اتفقا تقريبًا في معيار جودة اللّفظ الشّعريّ، ولكنّهما اختلفا في معيار جودة المعنى؛ فبينا أساسُ الجودة في المعنى عند ابن قتيبة أن يكون المعنى حكيمًا مفيدًا للناس مبصّرًا إيّاهم بحقيقةٍ من الحقائق، إذا هو عند قُدامة جودةٌ منطقيّة صرفة، محورُها انتماءُ المعاني الجزئيّة في تضاعيف النصّ إلى غرضه العامّ الذي قصد المنشئ أن يقول فيه. ومن هنا جاز أن نَسِم تناولَه بأنّه جماليّ عقليّ، وإن اختلف في التطبيق عن حال ابن قتيبة؛ إذ إنّ عقليّةَ تناول ابن قتيبة نشدانٌ للرائعِ من الفِكَر المبهج للعقل، والمفيدِ للإنسان معرفةً، أي إنّها متّصلة بالمتلقّي وحاسبةٌ لحسابه؛ أمّا عقليّة

---

٢١ ـ إيليا حاوي، نماذج في النّقد الأدبيّ، ص ٦.

تناول قُدامة فانبثاقٌ عن الفكرة الأساسيّة التي ألّمت بعقل الشّاعر واستحوذت على تفكيره، ودورانٌ للمعاني الجزئيّة في فَلَكها.

● أبو هلال العسكريّ ت (٣٩٥هـ):

وافق تناولُ أبي هلالٍ هذه الأبياتَ صنيعَ ابن قتيبة وفاقًا تامًّا، فأثنى على الصّورة، ولم ير في المحتوى كبير قيمة. وهو يقول بعد أن يورد الأبيات: «وليس تحت هذه الألفاظ كبيرُ معنى، وهي رائعةٌ معْجِبة»، ويعلّل ذلك بالطريقة نفسها التي علّل بها ابن قتيبة إنكارَه لقيمة محتواها، حيث يقول: «فإنّما هي: ولما قضينا الحجَّ وتسلّمنا الأركانَ وشُدّت رحالنا على مهازيل الإبل، ولم ينتظر بعضُنا بعضًا، جعلنا نتحدّث، وتسيرُ الإبل في بطون الأودية»[٢٢].

فقد أحال أبو هلالٍ الأبياتَ إلى قطعة من النّثر، موضوعُها حكايةٌ قصيرة، وحكَمَ على معناها من خلال هذه القطعة النثريّة؛ أي إنّه فهمها فهمًا ولم يتحسّسها تحسّسًا، وهذا فراقُ ما بينه وبين المنهج السّليم في تناول الفنّ الشّعري، وقد غاب عن تصوّر أبي هلال، كسابقَيه، أنّ الرّوح الشّاعر لم يبدع هذه الأبياتَ من وَحْي اليقين العقليّ، بل من وَحْي الداخليّة المتوفّزة، التي أحسّت بعدم الكفاية، فتحتّم عندها وجوبُ تمرير الذّاتي إلى الموضوعيّ، كما يقول هيغل.

● أبو بكرٍ الباقلّانيّ (ت٤٠٣ هـ)

كان الباقلّانيّ ممن راقهم تناولُ ابن قتيبة هذه الأبياتَ، أو قُلْ إنّه سلّم له بما قال في شأنها. وكان في صدد الحديث عن الشّعر الحسَن الألفاظ حين قال: «وهذا من الشّعر

٢٢ـ انظر في المقبوسين: أبو هلال العسكريّ، كتاب الصناعتين، ص ٦٥.

الحسَن، الذي يحلو لفظُه، وتقلّ فوائدُه، كقول القائل:

الأبيات ....

هذه ألفاظٌ بديعةُ المطالع والمقاطع، حلوةُ المجاني والمواقع، قليلةُ المعاني والفوائد»[٢٣].

والحقّ أنّ قصور أرباب هذا الضّرْب من التناول جميعًا، يرجع في المقام الأوّل إلى تصورّهم للشّعر بوصفه كلامًا عاديًّا من حيث دلالتُه، ومن ثمّ يجوز الحُكْمُ على دِلالته بهذه الأحكام الجزئيّة التي تتناول أجزاءه واحدًا واحدًا. وإنّه في أساس الشّعريّة أنّ الدّلالة التي تتّخذها الصّورةُ ليست هي التي تعرض نفسَها على إدراكنا، فتتبيّن ما فيها من محتوى كان لها قبل أن تصير شعرًا، بل إنّ الشّكل الشّعريّ شكلٌ فنّيّ يشعّ بمضامين خاصّة متأتّية من مناطق مختلفة فيه، ولا يدركها إلّا الحَدْسُ؛ لأنّها منبعثةٌ عن حَدْس؛ ذلك أنّ «كلّ نصّ فنّيّ يقدِّم مستويين: مستوى إخباريّ مباشر، ومستوى إشاريّ غير مباشر، هو ما تزخر به اللّغةُ الشّعريّة فيما وراء المؤدّى المباشر، ويكوِّن نظامَ العلاقات الدّلاليّة والإيقاعيّة في النّصّ. وطبيعيّ أنّ الأسبقية في النّثر العاديّ الوظيفيّ هي للمستوى المباشر أو الإخباريّ، بينما تكون الأسبقيةُ في النصّ الشّعريّ للمستوى الثاني. وربما كان المضمونُ الإخباريّ (أو الموضوعُ) في النّصّ مجرّدَ مناسَبة تحريضيّة أو «صقالة» للمشروع الفنّيّ. والمستوى الإخباريّ يبقى أكثر ارتباطًا بالمناسَبة التاريخيّة، بينما يُفلت المستوى الثاني من المناسَبة والظّرف المحدّد، ويمتلك القدرةَ على البثّ المتجدّد، بحيث يخاطب أجيالًا عديدة. وبين المستويين علاقةُ تفاعل وإضاءة. والمستوى الثاني هو الذي ينتشل المستوى الأوّل من النثريّة، وهو بالتالي جوهرُ العمليّة الفنّيّة. فإذا حصرنا النّصّ الشعريّ في مستواه الأوّل، أو

٢٣ ـ الباقلانيّ، إعجاز القرآن، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

التمسْنا هذا المستوى دون أن يضيئه المستوى الثاني، أو مررنا بالمستوى الثاني مرورًا تأويليًّا أو جاهلًا، فعرضنا النصّ على معيار القرائن التقليديّة، واقتصرنا على الدّلالات الاصطلاحيّة القاموسيّة للمفردات، قتلْنا روحَ النصّ وتشبثنا بثيابه العارضة»[٢٤].

ولعلّ الصّفة المشتركة لدى أصحاب ما سمّيناه «التناول الجماليّ العقليّ» إنّما هو عدَمُ قدرتهم على إدراك الجمال الفنّي بوصفه وحدةً حيّة متماسكة، انتقاصُ أيّ جزء منها يسيء إلى جماليتها. والأمرُ كما يقول هيغل: «إنّ مهمّة الفنّ هي العملُ على أن يغدو الظّاهراتيّ في مختلِف نِقاط سَطْحِه هو العينَ، مقرّ النفس وكاشفة الرّوح. ولعلّنا نذكر البيتين الشّعريين اللذين يناجي فيهما أفلاطون النّجمة Aster بالقول:

حين تنظرين إلى النجوم، وانجمتاه، أودّ لو كنتُ أنا السّماءَ ذات المائة عين لأتأمّلك من عالي السّماء»[٢٥].

إنّ الشّكل في الآثار الفنّيّة ينبغي أن يُظهر الرّوحَ في كلّ جزء من أجزائه، ومن ذلك تتأتّى حيويّة الفنّ وإنسانيته وسلطانه القويّ على النفس البشريّة؛ لأنّه يخاطبها بما هو أساسيّ فيها، بما هو من ألصق الأشياء بطبيعتها وجوهرها.

٢ ـ تناولٌ نفسيّ؛ وممثّلوه:

• ابن طَباطَبا (ت ٣٢٢ هـ)

إنّ ما أهملَه ابنُ قتيبة وقُدامة وسواهما في شأن هذه الأبيات، تنبّه إليه ابنُ طَبَاطَبا

٢٤ ـ خالدة سعيد، حركية الإبداع، ص ٥٧ ـ ٥٨.

٢٥ ـ هيغل، فكرة الجمال، ص ٩٣ ـ ٩٤.

بوعي النّاقد البصير. وممّا هو جليّ أنّ دارس «عِيار الشّعر» لابن طَباطَبا لا يملك إلّا أن يُقِرّ بأنّه أمام ناقدٍ له حظّ من التفوّق. وممّا يميز هذا النّاقدَ قدرتُه على استكناه الرّوح العربيّ في الشّعر. ذلك الذي أنتجه الجاهليون وأوائلُ الإسلاميّين، وظلّ مبايِنًا للرّوح الجديد الذي سرى في أعطاف الشّعر العربيّ بدءًا من القرن الثّاني للهجرة، باندماج الجداول الثّقافيّة المختلفة في يمّ الثّقافة العربيّة، وبظهور شعراء كثيرين ليسوا من الأرومة العربيّة.

وقد ناقش ابنُ طَباطَبا الأبياتَ التي نحن في صددها في معرض حديثه عمّا سمّاه «الشّعر الحسَنَ اللّفظ الواهي المعنى». ويبدو أنّه كان مقتفيًا خُطا سابقيه فقط في استعارة العنوان؛ إذ نجده يذكر حسَناتٍ للمعنى في أمثال هذه الأبيات لم يشر إليها المتقدّمون. يقول تحت العنوان المتقدّم: «ومن الأبيات الحسَنَةِ الألفاظ المستعذَبة الرائقة سماعًا، الواهية تحصيلًا ومعنى، وإنّما يُستحسن منها اتفاقُ الحالات التي وُصِفت فيها، وتذكُّرُ اللّذات بمعانيها، والعبارةُ عمّا كان في الضمير منها، وحكاياتُ ما جرى من حقائقها، دون نسيج الشّعر وجودته، وإحكام صُنْعه وإتقان معناه...»[٢٦].

أراد ابنُ طَباطَبا بهذا أنّ هذه الأبيات ممّا جاد وحسُنَ لتصويره حقائقَ المعاني التي وقعت لقائليها الواصفين لها، من دون إتقانٍ للمعنى. ويعني هذا في لغة النقد أنّ ابن طَباطَبا قد تنبّه إلى العنصر الذّاتيّ في هذه الأبيات؛ أي إنّها، عنده، من الشّعر الذي يعبّر عن تجارب أصحابه. ولا شكّ أنّ تقسيمات ابن قتيبة كانت ماثلةً لابن طَباطَبا حين عرض لهذه المسألة: ففضلًا عن العناوين التي استعار كثيرًا منها من سلفه، نجد لديه مثالَين من

---

٢٦ ـ ابن طَبَاطَبَا، عيار الشّعر، ص ٨٧.

أمثلة ابن قتيبة على «الشّعر الذي حسُنَ لفظُه وحلا وليس وراءه متحصَّل». أمّا هذان المثالان فهما، أوّلًا، البيتانِ اللّذان نسبهما ابنُ قتيبة إلى المَغْلوط السّعديّ، وهما:

إنّ الـــذين غـــدوا بلبّـــك غـــادروا وشَـــلًا بعينِـــكَ لا يـــزال مَعِينـــا

غيّـــضْنَ مـــن عـــبراتهنّ وقُلْـــن لي: مـــاذا لقيـــتَ مـــن الهـــوى ولقينـــا[٢٧]

وقد نسبهما ابن طَباطَبا إلى جرير.

وثاني المثالين أبياتُنا موضوع الدّارسة:

ولمّا قضينا.......... الأبيات[٢٨]

وبعد أن أورد ابنُ طَباطَبا هذه الأبياتَ قال: «فإنّ فائدةَ هذا الشّعر هو استشعارُ قائله لفَرْحة قُفوله إلى بلَدِه وسرورُه بالحاجة التي وصَفَها، من قضاء حَجّه وأنسه برفقائه، ومحادثتهم، ووَصْفُه سيْلَ الأباطح بأعناق المطيّ كما تسيل بالمياه.فهو معنى مستوفى على قدر مراد الشّاعر»[٢٩].

وأحسب أنه يكفي الدّارسَ أن يجيل الطّرفَ في قول هذا الناقد: «إنّ فائدةَ هذا الشّعر هو استشعارُ قائله لفَرْحة قفوله إلى بلده وسروره بالحاجة التي وصفها»، ليدرك المنزلةَ العَليّة التي بلغها هذا الرجل. فقد أدرك أنّ ما يسمّى الآن بـ «البِنية المنطقيّة» للنصّ ليس دائمًا معانيَ عقليّةً صرفة، فثمّة، إلى جانب ذلك، المعاني الشّعوريّة أو إشعاعاتُ البوح الدّاخليّ، أو الحدوسُ غير الواعية، هذه التي لا يحصّلها الشّاعر من

٢٧ ـ ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص ٨.

٢٨ ـ ابن طباطبا، عيار الشّعر، ص ٨٧ ـ ٨٨.

٢٩ ـ المصدر السّابق، ص ٨٨.

ثقافةٍ أو من واقع خارجيّ، وإنّما هي صورةٌ لتوثّب داخليّة الشّاعر المستثارة. صوّر ابنُ طَباطَبا بوضوح الجوّ النّفسيّ الذي صدرت عنه الأبياتُ في نفس قائلها، ووَزَن الشّعر بمعيار جديد هو معيارُ «التّعبير عن الذّات» و «وصْف التّجارب». ولاشكّ في أنّ هذا المعيارَ ألصقُ بطبيعة الشّعر العربيّ القديم، وأقرب إلى الذّاتيّة الشّاعرة.

وقد فطن هذا النّاقدُ إلى صُورةٍ فنّيّةٍ في النّصّ، يمكن أن تكون أسهمت إسهامًا بيّنًا في جماليّاتِ النصّ، وهي صورةُ سيلِ الأباطح بأعناقِ المطيّ كما تسيل بالمياه، مما يشي بتنبُّهٍ إلى قدرة التّخييل في تصوير التّجارب الشّعوريّة، وقوّة فعاليته في إثارة الحسّ الجماليّ لدى المتلقّي.

وأيًا كان ما نقول في شأن تناول ابن طَباطَبا هذا، فإنّه تناولٌ فَتَح البابَ على مصراعيه لنوعٍ من الدّرْس الأدبيّ يكاد يكون جديدًا في زمانه، على غرار ما نجد لدى ابن جِنّي وأضرابه، فقد كان ناقدًا متفوّقًا في مضمار الدّرْس الذي يعوّل على نفسيّة المبدع والمتلقّي بين نقّاد العرب القدامى، وتُسجّل لكتابه «عيار الشّعر» لمحاتٌ موفّقة جدًّا في هذا الشّأن. وما أغفله التناولُ السّابق نجده هنا بأهلية تامّة. ولا يخرج ما دلّل به ابنُ طَباطَبا عن تصوّر للشّعر يجعل منه وسيلةً تعبيريّة عن تجربة شعوريّة، عاناها المنشئ. وقد تأتّى لهذا النّاقد أن يدرك أنّ القَصّ في أمثال هذه الأبيات ليس ذا طبيعة ملحميّة بعيدة عن ذات المبدع، بل هو قصٌّ غنائيّ تُشعّه الذّاتُ الشّاعرة في رحلة البثّ الشّعوريّ المبدع. والشّعرُ، وفق هذا التصوّر، ذو طبيعة معرفيّة، ولكنها ذاتيّة، أي إنّه يصدر هنا عن «الانفعال المبدع» كما يقول برغسون. ويمكنُ القولُ، جملةً، إنّ ابن طَباطَبا فطن إلى الذّاتيّة المبدعة، وجاء تقويمُه لهذا الصنف من الشّعر ورفْعُه من شأن

معانيه مبنيًّا على هذه القاعدة؛ أي إنّه فطن إلى غرض القائل. وعلى الرّغم من أنّ قدامة قد تكلّم على «الغرض» المقصود لدى المنشئ، أخفق في تلمّسه في هذه الأبيات.

• **ابنُ جِنّي ت (٣٩٢ هـ).**

اللّافتُ للنظر أنّ ابن جِنّيّ فطن إلى ما فطن إليه ابنُ طَباطَبا، وأضاف إلى ذلك وَسْمًا لمن تدبّر هذه الأبيات فلم يقع وراءها على طائل بجفاء الطّبع، كما وسَمَ الأبياتَ نفسَها بخفاء المقصود منها![٣٠].

وقد دلّل ابنُ جِنّيّ على بصَرٍ نافذٍ في تناوله النّقديّ لهذه الأبيات، حين خالف كثيرين من سابقيه الذين آنسوا شيئًا من جمالية الأداء في الأبيات، لكنّهم لم يوظّفوا هذه الجمالية في تناولٍ نقديّ ينظر إلى الشّعر بوصفه فنًّا أساسُه إرادةُ الرّوح التائق أن يتظهّر في شكل فنّيّ قادر على إحداث صورةٍ مماثلة له لدى متلقّي الفنّ. ولا نزعم أنّ ابن جِنّيّ قد انتهى إلى هذا أو إلى ما هو قريبٌ منه، ذلك أنّه ظلّ ممن يقولون بالفصل بين المحتوى وصورته. وهو يقرّ لأصحاب التناول السّابق مذهبَهم في جودة صورة الأبيات لكنّه يرى أنّ مبعث ذلك إنّما هو تشريفُ المعاني إيّاها، وتقديسُها لها «فإذا رأيتَ العربَ قد أصلحوا ألفاظها وحسّنوها، وحموا حواشيها وهذّبوها، وصقلوا غُروبَها وأرهفوها، فلا تَرَيَنّ أنّ العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ، بل هي عندنا خدمةٌ منهم للمعاني، وتنويهٌ بها، وتشريفٌ منها. ونظيرُ ذلك إصلاحُ الوعاء وتحصينه، وتزكيته، وتقديسه، وإنّما المبغيُّ بذلك منه الاحتياطُ للموعى عليه، وجِوارُه بما يعطّر بَشَرَه، ولا يَعُرّ جوهرَه، كما قد نجد من المعاني

---

٣٠ ـ ابن جنّي، الخصائص، جـ١، ص٢١٨.

الفاخرة السّامية ما يهجّنه ويغضّ منه كُدْرةُ لفظه، وسوءُ العبارة عنه»[٣١]. وتصوّرُ المضمون والصّورة الشّعريين على هذا النّحو من صورة الوعاء والموعَى عليه، وتشريف الأوّل لشَرَف الثّاني، ممّا يساعد في إدراك الجماليّة الحقيقيّة لهذا الفنّ.

وإذا كان ابنُ جِنّيّ قد وقف في هذا المضمار عند النّقطة التي انتهى إليها متقدّموه، فإنّه تقدّم عليهم في نقاط أخرى. فقد تبيّن أنّ دِلالة هذه الأبيات دِلالةٌ خاصّة، وفيها شيءٌ من خفاء وغموض. ويُفهم هذا بوصفه إشارةً إلى الطّبيعة النّفسيّة لهذه الدلالة. وتراءى لابن جِنّيّ شيء آخر من أسرار هذه الأبيات، وهو أنّها من الأشعار المتخصّصة بجمهور خاصّ، سواءٌ من المنشئين أم المتلقّين. وإذا كان من الشّعر ما يروق فئةً دون غيرها من النّاس، فإنّ هذه تنتسب إلى السّاحة النفسيّة لأهل النّسيب وأصحاب الهوى. وكأنّه يقول إنّ هذه الأبياتَ لا يقدّرها حقّ قَدْرها النّاسُ كلّهم، ولا أهلُ الرّأي والحِكْمة والفلسفة منهم، وإنّما هي من شأن العُشّاق وأرباب المواجيد؛ أي إنّ فيها «تجربة». ولعلّه من هنا ما جاء فيها من خفاء وغموض، إذ «تشخصُ التّجربةُ الشّعريّة، عندما تكون معاناةً في النّفس، بظلالٍ خفيّة هاربة، كثيرة التّحوّل والاختفاء ولا يمكن أن نتلمّسها بوعي وتثبّت؛ لأنّ الشعور يعانى معاناةً، ولا يُفْهَم فهمًا»[٣٢].

ويبدو أنّه لاح لابن جِنّيّ أنّ هذا الضّرب من المعاني الغامضة، أو ضروب الشّعور، يعزّ التعبيرُ عنه بلُغةٍ عاديّة عارية من أردية الجمال والتّصوير؛ ولا بدّ، تبعًا لذلك، من اختيار لغةٍ متميزة قادرة على تظهير هذه الحالات الانفعالية. فالشّاعرُ، كما يُفهم منه، «يحاول أن ينقل

---

٣١ ـ المصدر السّابق، ص ٢١٨.

٣٢ ـ إيليا حاوي، نماذج في النقد الأدبي، ص ١٦٣.

ذلك الشّعورَ الغامض، دون أن يوفّق إلى ذلك؛ لشدّة خَطْفه وسرعة تحوّله. لذلك فهو يتوسّل أبدًا بالصّورة؛ لأنّها تضع القارئ أمام مشهدٍ يثير في نفسه الشّعورَ الذي كان الشّاعر قد عاناه، ناقلةً بذلك التجربةَ من نفسه إلى نفوس القُرّاء»[٣٣].

وقد تبيَّن ابنُ جِنّيّ حقًّا منزلةَ التصوير في هذه الأبيات ـ كما فعل ابنُ طَبَاطَبا موجِزًا ـ وتراءى له أنّه الوسيلةُ المثلى للتعبير عن أشجان العاشقين وأصحاب اللوعة والهيام. ولنصغِ إلى ما يقول في تحديد الصّور الفنّيّة وما نهضت به من أداء دلاليّ:

«وذلك أنّ في قوله «كلّ حاجة» ما يفيد منه أهلُ النّسيب والرّقّة، وذوو الأهواء والمِقة مالا يفيده غيرهم، ولا يشاركهم فيه من ليس منهم؛ ألا ترى أنّ من حوائج مِنًى أشياءَ كثيرة غير ما الظاهرُ عليه، والمعتادُ فيه سواها؛ لأنّ منها التلاقي، ومنها التشاكي، ومنها التخلّي، إلى غير ذلك مما هو تالٍ له، ومعقودُ الكون به»[٣٤]...

ـ «وأمّا البيتُ الثّاني فإنّ فيه:

ـ أخـذْنا بـأطرافِ الأحاديـث بيننـا ـ

وفي هذا ما أذكره؛ لتراه فتعجبَ ممّن عجب منه ووضع من معناه. وذلك أنّه لو قال: أخذْنا في أحاديثنا، ونحو ذلك، لكان فيه معنًى يُكبره أهلُ النسيب وتعنو له مَيْعةُ الماضي الصّليب. وذلك أنّهم قد شاع عنهم واتّسع في محاوراتهم علوُّ قَدْر الحديث بين الأليفَين، والفكاهةِ بجمع شَمْل المتواصلَين... فإذا كان قدرُ الحديث ـ مُرْسَلًا ـ عندهم هذا، على ما ترى، فكيف به إذا قيّده بقوله (بأطراف الأحاديث). وذلك أنّ في قوله (أطراف

---

٣٣ ـ المصدر السّابق، ص ١٦٣.

٣٤ ـ ابن جنّي، الخصائص، ج ١، ص ٢١٩.

الأحاديث) وَحْيًا خفيًا، ورمزًا حُلوًا؛ ألا ترى أنّه يريد بأطرافها ما يتعاطاه المحبّون، ويتفاوضه ذوو الصّبابة المتيّمون، من التّعريض، والتلويح، والإيماء دون التّصريح؛ وذلك أحلى وأَدْمَثُ، وأغزلُ وأنسبُ، من أن يكون مشافهةً وكشْفًا، ومصارحةً وجهرًا. وإذا كان كذلك فمعنى هذين البيتين أعلى عندهم، وأشدُّ تقدّمًا في نفوسهم، من لفظهما وإن عذُبَ موقعُه، وأنِق له مستمعُه[٣٥].

نعم وفي قوله:

ـ وسالت بأعناق المطيّ الأباطحُ ـ

من الفصاحة مالا خفاء به. والأمرُ في هذا أسيرُ، وأعرفُ، وأشهر»[٣٦]

فما يراه ابنُ جِنّيّ هنا هو أنّ الشّاعر قد توسّل التخييلَ ليظهر هذا الغرضَ الغامضَ الذي لم يهتد إليه جمهورُ من سبق إلى تناول الأبيات. وواضحٌ أنّ الناقد قد تبيّن من الصّوَر كنايتين واستعارةً، وذهب إلى أنّ هذه الجماليّات اللّفظيّة إنّما جيء بها ابتغاءَ التعبير عن شريفٍ من المعاني يصعب التعبيرُ عنه «فكأنّ العربَ إنّما تحلّي ألفاظَها وتدبّجها وتشيها، وتزخرفها، عنايةً بالمعاني التي وراءها، وتوصّلًا بها إلى إدراك مطالبها، وقد قال رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم: «إنّ من الشّعر لحُكْمًا وإنّ من البيان لسِحْرًا. فإذا كان رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم يعتقد هذا في ألفاظِ هؤلاء القوم، التي جُعِلت مصايدَ وأشراكًا للقلوب، وسببًا وسُلّمًا إلى تحصيل المطلوب، عُرِف بذلك أنّ الألفاظَ خدَمٌ للمعاني، والمخدومُ ـ لاشكّ ـ أشرفُ من الخادم»[٣٧].

---

٣٥ ـ المصدر السّابق، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

٣٦ ـ المصدر السّابق، ص ٢٢٠.

٣٧ ـ المصدر السّابق، ص ٢٢٠.

كان منطلَقُ ابن جِنّيّ من صُوَرٍ فنّيّة محدّدة وقف عندها الواحدةَ تلو الأخرى، وقد استشفّ أنّ وراءها حديثًا من أحاديث النّفس مكثّفًا، استطاعت هذه الصّورُ أنّ تنقله إلى المتلقّي. ورأى أنّ المعاني في هذه الأبيات مما تُكْبِره فئةٌ من النّاس هي فئةُ أهل النسيب، وجاءت هذه المعاني جميعًا مرتبطةً بالغرض المطلوب، وهو ما تنبّه إليه قُدامة، وإن كان قد أخفق في تبيّنه عند التطبيق، كما أحسنَ الإشارةَ إليه ابنُ طَباطَبا، وفق ما أسلفنا.

ويمتازُ قولُ ابن جِنّيّ، عمومًا، بأنّه يقوم على التوجّه، أوّلًا، إلى الذّات المبدعة، وتبيّن الحَدْسِ الذي حدستْ به، والانفعالِ الذي وهب لهذا الحَدْس وحْدتَه وتماسكه، كما يقول كروتشه؛ ومن ثَمّ جاء التّخييلُ ليعتقل هذا الحَدْس ويظهّره؛ أي ليقوم بمَوْضَعة الذّاتيّ. ويطلعنا ابنُ جِنّيّ على طبيعة هذا التماسك في الحَدْس الشّعريّ ممثّلًا في هذه الصّوَر المتلاحقة، التي تتمثّل فيها جميعًا سيماءُ الدّاخليّة الشّاعرة. وألحّ ابنُ جِنّيّ على طابع التلويح والإيماء والرّمز المثقَل بالدّلالة في هذه الصّوَر. وكأنّه يريد أن يقول ما قاله كروتشه من أنّ «العاطفةَ، لا الفكرةَ، هي التي تُضفي على الفنّ ما في الرّمز من خفّة هوائيّة»[٣٨].

ويمكن القولُ، بإجمالٍ، إنّ الذي لاح لقُدامة ولم يهتد إلى الطريق إليه في هذه الأبيات، ثمّ جاء ابنُ طَباطَبا فأشار إليه، استغلّه ابنُ جِنّيّ أحسنَ استغلال؛ إذ رأى أنّ من الشّعر ما يكون نابعًا من نفس قائله مصوّرًا حالًا خاصّةً من أحواله، ثمّ تقدّم في تناوله فرأى أنّ التخييل أداةٌ يتوسّل بها الشّعراءُ للتعبير عن الشّريف العصيّ من المعاني. وقد فعل ابنُ جِنّيّ هذا كلّه مترسّمًا منهجًا خاصًّا يقوم على الوقوف عند جزئيات النّصّ ومناطق «التوتّر» فيه.

---

٣٨ ـ كروتشه، المجمل في فلسفة الفنّ، ص٥٥.

• ضياء الدّين بن الأثير (ت٦٣٧هـ).

لا أحسبُ أنّ قارئ «المثَل السّائر» لابن الأثير يجد معترِضًا على الزّعم أنّ هذا العالِم قد اطّلع على ما قال ابنُ جِنّيّ في شأن هذه الأبيات، وهو ينقل عنه نقلًا كاملًا من دون أن يشير إلى ذلك، حتّى إنّه اكتفى بإثنين من هذه الأبيات الثلاثة، هما الأوّل والثالث، سالكًا في ذلك مسلكَ ابن جِنّيّ. ومن هنا فإنّ ما قيل في شأن تناول ابن جِنّيّ كافٍ هنا، إلّا أنّ ثمّة إضافةً من ابن الأثير لا تعدو بضعة أسطر وهي تغرف من المعين ذاته الذي اغترف منه ابنُ جِنّيّ، وقد جاءت في آخر ما قال في شأن الأبيات، وأظهر فيها ضياءُ الدّين كثيرًا من اغتباط المكتشِف. ويمكن تحديدُ هذا الإسهام في قول ضياء الدّين:

ـ «نعم وفي قول الشّاعر:

وسالت بأعناق المطيّ الأباطحُ ـ

من لطافة المعنى وحُسْنه ما لاخفاء به، وسأنبّه على ذلك فأقول: «إنّ هؤلاء القومَ لمّا تحدّثوا وهم سائرون على المطايا شغلتْهم لذّةُ الحديث عن إمساك الأزمّة فاسترخت على أيديهم، وكذلك شأن من يشره وتغلبه الشّهوةُ في أمر من الأمور، ولمّا كان الأمرُ كذلك وارتخت الأزمّةُ عن الأيدي أسرعت المطايا في السّير، فشُبّهت أعناقُها بمرور السيل على وجه الأرض في سرعته. وهذا موضعٌ كريمٌ حسَنٌ لا مزيدَ على حُسْنه، والذي لا يُنعم نظرَه فيه لا يعلم ما اشتمل عليه من المعنى»[٣٩].

ذلكم هو الإسهامُ الذي أضافه ضياءُ الدّين، وهو ينبع عن أنّ الرّجل قد وزَنَ

---

٣٩ ـ ضياء الدّين ابن الأثير، المثل السّائر، جـ١، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

الشّعرَ بالعِيار ذاته الذي وزَن به ابنُ جِنّيّ، وانطلق في تناوله من الذّات الشاعرة التي غلبتها لذّةُ الحديث، فأثّر ذلك في الأجساد، فكان أن استرخت الأزمّةُ على أيديهم، فأسرعت المطايا في السّير، فنشأ عن ذلك هذه الحركةُ، التي عبّرت عنها الصّورة. وواضحٌ أنّه محتفٍ بهذه الصّورة إلى أمد بعيد، وأنّه آنس فيها كثيرًا من الغموض، مما يستدعي من المتلقّي أن يُنعِم النّظر لتنكشف له حجبُ المعنى، التي كثيرًا ما استغلقت على المتقدّمين. والمهمّ هنا هو أنّ ضياء الدّين يذهب مذهبَ ابن جِنّيّ في عَدّ الصّوَر الفنيّة في هذه الأبيات في جملة الألفاظ، وأنّه جيء بها، فيما يرى، لتخدم المعنى وتعبّر عنه، وكأنّ الانفعالَ هو الذي أمسك بقياد التّخييل فأمدّه بما يُعينه على الظهور والتجلّي.

وإن شئنا إجمالًا لما فُصّل في شأن هذا التّناول قلنا: إنّه تناولٌ أساسُهُ تحسُّسٌ للشّعر وتبيّنٌ لمخارجه من نفوس مبدعيه ومواجله في نفوس متلقّيه، وذهابٌ إلى أنّ العرب كانت تجوّد صورةَ أدائها لتحسنَ التّعبيرَ عن مكنونات دخائلها، وأنّه يمكن النّاقدَ أن يتلمّس في الصّورة ما توارى في طيّاتها من دِلالة قد تبدو بعيدة نسبيًا.

٣ ـ تناولٌ إبلاغيّ فنّيّ؛ وواضع أساسه:

- **عبدُ القاهر الجُرْجانيّ (ت ٤٧١هـ)**

يقوم هذا التّناولُ على تصوّر أنّ المعاني حركةٌ في النّفس وسَيْرٌ، وأنّ خيرَ الصّوَر التّعبيريّة ما جاء مصوِّرًا تصويرًا دقيقًا حركةَ المعاني الدّاخليّة هذه، وراصدًا لها، ومتتبعًا خطواتها. وقد طبّق عبدُ القاهر نظريّته المعروفة في النّظم على نماذج الفنّ الشّعريّ؛ ليحدّد ما فيها من جمالية. ومعلومٌ أنّ أساس هذه النظريّة إنّما وُضِع لتفسير الإعجاز

البيانيّ في القرآن الكريم. ويقترن اسمُ كتابه «دلائل الإعجاز» بعبارة «في عِلْم المعاني» إشارةً إلى أنّ البيانَ العالي في القرآن الكريم يعود في جزء منه إلى نَظْمه وترتيبه. والحقّ أنّ في هذه النظريّة من التماسك والقوّة ما يجعلها ركنًا ركينًا في صرح البلاغة العربيّة، لا غنى عنه لأيّ باحث فيها. ويقدّم عبدُ القاهر، أوّلًا، البرهانَ على صحّة نظريّته، منطلقًا من تحديد الصّفة الأساسيّة للكلام حتّى يكون كلامًا، أي لفظًا مفيدًا. فنقطة البدء في أيّ كلامٍ هي العِلْمُ والمعرفة، أي انبثاقُ معنى من المعاني أو خاطرة من الخواطر في الذّهن، وليس هذا كلامًا بعدُ. حيث يأتي عمَلُ اللّغة لتُبرز هذا المعنى أو الخاطرةَ للمتلقّين. وهنا مجالُ التفاضل؛ فكلّما كانت أدواتُ التّعبير اللّغويّ أقدرَ في مضمار تصوير المعنى والإبانة عنه، حقّق ذلك ارتفاعًا في سُوق الكلام. ولاشكّ في أنّ بعض المعاني أغمضُ من بعض؛ ومن هنا تُعطى الرّتبُ والمنازلُ لنماذج الكلام، تبعًا لحظّه من مزيّة الإبانة. ذلك أنّ «الوصْفَ الخاصّ به (بالكلام) والمعنى المثبِتَ لنسَبه، أنّه يريك المعلوماتِ بأوصافها التي وجدَها العلمُ عليها، ويقرّر كيفيّاتها التي تتناولها المعرفة إذا سمت إليها. وإذا كان هذا الوصْفُ مقوّمَ ذاته، وأخصّ صفاته، كان أشرفُ أنواعه ما كان فيه أجلى وأظهر، وبه أولى وأجدر؛ ومن هنا يتبيّن للمحصِّل، ويتقرّر في نفس المتأمّل، كيف ينبغي أن يُحكم في تفاضل الأقوال، إذا أراد أن يقسّم بينها حظوظَها من الاستحسان، ويعدّل القسمةَ بصائب القسطاس والميزان»[٤٠].

وبيّنٌ أنّ نظريّة عبد القاهر تقوم على ثلاث مقدّمات تتكئ كلٌّ منها على سابقتها.

---

٤٠ ـ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢ ـ ٣.

ونجمل مفصَّلها في ما يلي:

١ ـ لا يكون الكلامُ كلامًا حتّى يريك المعلومةَ بدقّة متناهية وفقَ الحال التي وجدَها العلْمُ عليها، ويعرض لك كيفيّاتها التي عرفها لها الإنسان.

٢ ـ أشرفُ أنواع الكلام ما كان حائزًا أكبرَ قَدْر ممكن من القدرة على إظهار المعارف بأوصافها المعلومة وكيفيّاتها المقرّرة.

٣ ـ ليس تحقيقُ القدرة الإبلاغيّة والتّوصيليّة الدّقيقة والشّاملة من شأن الألفاظ كيفما اتّفق وضعُها؛ لأنّ الألفاظ في ترتيبٍ اعتباطيّ لا تحمل دِلالةً تُذكر، إذ «من البيّن الجليّ أنّ التّباين في هذه الفضيلة، والتّباعدَ عنها إلى ما ينافيها من الرذيلة، ليس بمجرّد اللّفظ، كيف والألفاظُ لا تفيد حتّى تؤلَّف ضَرْبًا خاصًّا من التأليف، ويُعمد بها إلى وجهٍ دون وجه من التركيب والترتيب»[٤١].

ويُفهم من تصوّر عبد القاهر للكلام أنّه يرى فيه مُركَّبًا قَبْليًّا من معنًى ولفظ ذي ترتيب خاصّ. ويتمّ الترتيبُ الخاصّ في العقل وفق طريقتين متميّزتين تحدِّدان جزءًا من حُسْن الكلام وجودته: أولاهما أن تُترك المعاني تختار ألفاظَها المناسبة لها دون مغالبةٍ وتفكير. وإذا كان في طبيعة المعاني أن تختار ما يلائمها من الألفاظ فإنّ تركها وشأنَها في عملية الاصطفاء يحقّق درجةً عالية من الجمالية للكلام «فلَنْ تجد أيمنَ طائرًا، وأحسنَ أوّلًا وآخِرًا، وأهدى إلى الإحسان، وأجلبَ للاستحسان، من أن تُرسِل المعاني على سجيّتها، وتدَعَها تطلب لنفسها الألفاظَ؛ فإنّها إذا تُركت وما تريد لم تكتس إلّا ما يليق

---

٤١ ـ المصدر السّابق، ص ٣.

بها، ولم تلبَسْ من المعارض إلّا ما يزينها»[٤٢]. فالجماليّةُ هنا تتجلّى في أنّ الحدْس يختار تعبيره المناسب؛ والأمرُ كما قال كروتشه: «ليس التعبيرُ والجمالُ مفهومَين اثنين، فما هما إلّا مفهومٌ واحد، يمكن أن ندعوه بأحد اللّفظين على السواء»[٤٣]. والثانيةُ أن يُبدئ المتكلِّم الرأي في الألفاظ ويُعيد، ويُعمل العقلَ في الاختيار، فيقع في التكلّف، وينتهي إلى زخرفٍ لا يصوِّر معانيه وفق ما هي عليه من منابعها النفسيّة والعقليّة.

على هذا الأساس بَنَى عبدُ القاهر أحكامَه على الكلام وعلى الشّعر، منتهيًا إلى القول بقدرة الأداء اللّغويّ على التعبير عن أدقّ الانفعالات والمعارف، من خلال قدرةٍ لدى المنشئ على بناء التعبير بناءً خاصًّا يحقّق الإبانةَ عن الدّلالة في أسمى درجاتها. ويحظُر عبدُ القاهر أن يُحكم على الكلام من حيث معناه معزولًا عن لفظه؛ لأنّ ذلك يؤول، في رأيه، إلى إنكار الإعجاز الذي جاء به التحدّي، وكذا منَعَ أن يُحكم عليه من حيث لفظُه فقط؛ لأنّ ذلك يهوّن من شأن جمالية اللّغة ويجعلها جماليّة أستطيقيّة خالصة، بينما المقرَّرُ عنده أنّ جماليتها الحقيقيّة في قدرتها التّعبيريّة؛ وهذه تتأتّى من تجويد نَظْمها وترتيبها وفق ترتّب المعاني النّفسيّة التي جاءت لتكون معارض لها.

وقد عرض عبد القاهر لأبيات الدّارسة التي نحن في صددها، حين كان يبرهن على أنّ جمال اللّغة الشّعريّة لا يرجع إلى إنكار شيء من الحروف أو مصادفة وحشيّ غريب منها أو سوقيّ، وإنّما يتأتّى من ترتيب الألفاظ في الذّكر على حسب ترتيب المعاني في الفكر. وناقش استجادةَ أصحاب التّناول الأوّل ألفاظَها دون معانيها، فألمع إلى أنّهم

---

٤٢ ـ المصدر السّابق، ص ١٣ ـ ١٤.

٤٣ ـ كروتشه، المجمل في فلسفة الفنّ، ص٧٥.

افتقروا إلى مراجعة الفكرة وشَحْذ البصيرة وحُسْن التأمّل، وتبيّن أنّ ثناءهم على هذه الألفاظ لا يمكن أن ينصرف إلى غير هذه الجماليات:

١ ـ استعارة وقعتْ موقعَها، وأصابت غرضها.

٢ ـ حسْن ترتيبٍ تكامل معه البيانُ، حتّى وصل المعنى إلى القلب مع وصول اللّفظ إلى السّمع.

٣ ـ سلامة الكلام من الحَشْو غير المفيد، والفضل الزائد عن الحاجة، والمعنى الغريب غير المنتمي إلى الغرض.

٤ ـ سلامة الكلام من التّقصير في أداء المعنى؛ أي وجوب أداء المعنى كاملًا[٤٤].

والحقّ أنّ عناصر الجماليّة الأسلوبيّة هذه ترتبط جميعًا بالدّلالة المراد التّعبير عنها؛ أي إنّها تستمدّ جمالها من قدرتها التّعبيريّة ليس غير. أمّا «الاستعارةُ التي وقعت موقعَها وأصابت غرضَها» فهي تلك التي استطاعت أن تعبّر خيرَ تعبير عن الغرض، وهي أيضًا من النّوع الخاصّيّ لا العاميّ. يقول عبدُ القاهر في شأن تفاوت درجات الاستعارات: «اعلَمْ أنّ من شأن هذه الأجناس أن تجري فيها الفضيلةُ وأن تتفاوت التفاوتَ الشّديد. أفلا ترى في الاستعارة العامّيَّ المبتذلَ كقولنا: رأيتُ أسدًا، ووردتُ بحرًا، ولَقِيتُ بَدْرًا، والخاصّيَّ النادر الذي لا تجده إلّا في كلام الفحول، ولا يقوى عليه إلّا أفرادُ الرّجال، كقوله:

«وسالت بأعناق المطيّ الأباطح»[٤٥].

---

٤٤ ـ انظر عبد القاهر الجرجانيّ، أسرار البلاغة، ص٢١ ـ ٢٢.

٤٥ ـ عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص ٥٨ ـ ٥٩.

وقال في موضع آخر في شأن هذه الاستعارة: «ثمّ زان ذلك كلّه باستعارةٍ لطيفة طبّق فيها مَفْصِل التّشبيه، وأفاد كثيرًا من الفوائد بلُطف الوَحْي والتنبيه. فصرّح، أوّلًا، بما أومأ إليه في الأخْذ بأطراف الأحاديث من أنّهم تنازعوا أحاديثَهم على ظهور الرّواحل، وفي حال التوجّه إلى المنازل، وأخبر بعْدُ بسرعة السّير، ووطاءة الظّهر؛ إذ جعل سلاسةَ سَيْرِها بهم كالماء تسيل به الأباطحُ، وكان في ذلك ما يؤكّد ما قبله؛ لأنّ هذه الظهورَ إذا كانت وطيئةً، وكان سَيرُها السّيرَ السّهل السّريع زاد ذلك في نشاط الرُّكْبان، ومع ازدياد النّشاط يزداد الحديثُ طيبًا»[٤٦].

ولاشكّ في أنّ هذه الاستعارة قد وقعت موقعَها، وأصابت هدفَها، وقد نبّه عبدُ القاهر على علاقاتها بدلالة جملة الأبيات (أي الغرض العامّ، أو المستوى الإخباريّ المباشر) وأنّها عبّرتْ تعبيرًا عاليًا؛ لأنّها صرّحت بما جاء مُومأً إليه في صدر البيت من تبادل الأحاديث على ظهور الإبل وما يتعلّق بذلك. وواضحٌ أنّ عبد القاهر قد رفع من قَدْر الاستعارة هنا؛ لأنّها داخلةٌ في لُحمة نسيج التّجربة الشعريّة، مؤدّيةٌ أكبر قدر من الدّلالة.

أمّا حُسْنُ الترتيب الذي اكتمل معه الإبلاغُ والفنّ، فيعني عند عبد القاهر ترابطَ دلالات الأبيات، ترابطًا محكمًا، وقد مضى يعرضها معنًى معنًى مبيِّنًا الاتصالَ والتلاحم في الدلالة: «وذلك أنّ أوّلَ ما يتلقّاك من محاسن هذا الشّعر أنّه قال: «ولمّا قضينا من منًى كلّ حاجة» ـ فعبّر عن قضاء المناسك بأجمعها والخروج من فروضها وسُننها من طريقٍ أمكنه أن يقصّر معه اللّفظَ وهو طريقةُ العموم، ثمّ نبّه بقوله: «ومسّح بالأركان من هو ماسحٌ» على طوافِ الوداع الذي هو آخِرُ الأمر، ودليلُ المسير الذي هو مقصودُه من

---

٤٦ ـ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص٢٣.

الشّعر، ثمّ قال: «أخذْنا بأطراف الأحاديث بيننا» فوصَلَ بذِكْر مسح الأركان ما وليه من زَمِّ الرّكاب وركوب الرّكْبان، ثمّ دلّ بلفظة «الأطراف» على الصّفة التي يختصّ بها الرّفاقُ في السّفر من التّصرّف في فنون القول وشجون الحديث، أو ما هو عادة المتطوّفين من الإشارة والتلويح والرّمز والإيماء، وأنبأ بذلك عن طيب النّفوس وقوّة النّشاط، وفضل الاغتباط، كما توجِبه ألفةُ الأصحاب وأُنسةُ الأحباب، وكما يليق بحال من وُفِّق لقضاء العبادة الشّريفة ورجا حُسْنَ الإياب، وتنسّم روائحَ الأحبّة والأوطان، واستماعَ التهاني والتّحايا من الخلّان والإخوان..»[٤٧].

إنّ مصدر الجماليّة الشّعريّة في هذه الأبيات، كما يُفهم من عبد القاهر، يكمن في أنّ التّعبير فيها جاء مرتّبًا وفقَ ترتيب المعاني النّفسيّة التي جاءت بها نفسُ الشّاعر؛ ولما كانت المعاني النّفسيّة أو الحدوسُ متماسكةً موحّدةً بفعل العاطفة التي تسري فيها، فقد جاءت أشبهَ بإشعاعاتٍ من مصدر ضوئيّ واحد، وتجلّت لنا في قولٍ شعريّ أو أداء لغويّ، أخذ نسقَ هذه الإشعاعات وتجاوُرَها وتدانيها النّفسيّ. وههنا مكمنُ السّحر والجمال، حيث يجيء قولُه الأخير في الحُكْم على جماليّة هذه الأبيات: «وازديادُ الحُسْن فيها بأن يجامعَ شِكلٌ منها شِكْلًا، وأن يصل الذّكْرُ بين متدانيات في ولادة العقول إيّاها، ومتجاوراتٍ في تنزيل الفهم لها»[٤٨].

أمّا سلامةُ الكلام من الحشو والزيادة والتقصير عن الدّلالة الكاملة، فأمرٌ واضح؛ لأنّ لغةَ الأبيات تحقّق، في رأي عبد القاهر، تطابقًا أو محاكاةً للدّاخلية الشّاعرة لا نقصَ

---

٤٧ ـ المصدر السّابق، ص ٢٢ ـ ٢٣.

٤٨ ـ المصدر السّابق، ص ٢٤.

فيها ولا زيادة، أفليست هي إلّا الرّوحَ الذي اختار مادّة تطهيره؟!

ومؤدّى هذا أنّ عبد القاهر يقول بما سمّاه السّير هربرت ريد «الشّكْل العُضْويّ» في الفنّ الشّعريّ، وأنّ معياره في الحُكْم، على الكلام عامّةً والشّعر خاصّة، إنّما هو الإمساكُ بهذا الشّكل العُضويّ. أمّا متى يكون الشّكلُ عُضويًّا، فيجيب ريد بأنّه «حين تتوافر للعمل الفنّيّ قوانينُه الفِطْريّة الخاصّةُ به، وينبثق عن روحه الإبداعيّ الحقيقيّ، ويدمج في كُلّ واحدٍ حيٍّ البنيةَ والمحتوى، فالشّكْلُ الناتجُ آنذاك يمكن أن يوصف بأنّه عُضْويّ»[٤٩]. ولاشكّ في أنّ الأشعار ليست واحدةً في درجة قابليتها لتحكيم هذا المعيار فيها؛ فأشعارُ التّجارب الناضجة، وأشعارُ التّعبير عن المواجيد والأطراب خاصّةً، أوفرُ حظًّا من هذا المعيار الذي وضعه عبدُ القاهر، ووقف عليه كروتشه فلسفتَه الفنّيّة، ثمّ جاء السّير هربرت ريد ليقول: «إنّه المبدأُ الأكثر أصالةً والأكثر حيويّة للإبداع الشّعريّ، وامتيازُ الشّعر الحديث في استعادته هذا المبدأ»[٥٠].

أمّا كيف يضمن الشّاعرُ أو المتكلِّمُ هذا الشّكل العُضْويّ أو هذه الوحدة، فأمرٌ يرجع إلى تحديد الغرض من القول، وقد حدّد عبدُ القاهر مرادَ قائل هذه الأبيات حين ذكر أنّها جميعًا مرتبطةٌ بـ «المسير» الذي هو مقصودُ الشّاعر من الشّعر. وهي فكرةٌ تقدّم إليها ابنُ طَباطَبا ودعا إليها قُدامةُ بإلحاح.

ومحصَّلُ الدّارس من تناول عبد القاهر أنّه تطبيقٌ لتصوّرٍ يرى الشّعرَ، والكلامَ

٤٩ـ Herbert Read, The Nature of Literature, (New York), p. 19.

٥٠ـ Ibid., p.20

عامّةً، صورةً لما في نفس المنشئ من معانٍ؛ وترتقى هذه الصّورةُ في معراج الجَمال كلّما استطاعت أن «تعبّر»، والمنشئُ هو المرجعُ في تجميل هذه الصّورة، «وفي ذلك فليتنافس المتنافسون».

ثبت المصادر والمراجع

١ ـ إبراهيم، زكريا: مشكلة الفنّ، القاهرة: مكتبة مصر، د.ت.

٢ ـ ابن الأثير، ضياء الدّين نصر الله بن محمّد: المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبيّ، ١٩٣٩م.

٣ ـ الباقلانيّ، أبو بكر محمّد بن الطّيب: إعجاز القرآن، تحقيق السّيد أحمد صقر، القاهرة: دار المعارف المصريّة.

٤ ـ الجرجانيّ، عبد القاهر: أسرار البلاغة، تحقيق هـ. ريتر، إعادة طبع بالأوفست في بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٧٩م.

٥ ـ الجرجانيّ، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، نشرة السّيّد محمّد رشيد رضا، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

٦ ـ ابن جِنّيّ، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمّد علي النّجار، القاهرة: دار الكتب المصريّة ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م.

٧ ـ حاوي، إيليا: نماذج في النقد الأدبيّ وتحليل النّصوص، الطّبعة الثّانية، بيروت: دار الكتاب اللّبنانيّ.

٨ ـ

Read, Sir Herbert, The Nature of Literature, Grove Press INC, New York, N.D

٩ ـ سعيد، خالدة: حركية الإبداع، دراسات في الأدب العربيّ الحديث، بيروت: دار العودة، ١٩٨٢م.

١٠ ـ ابن طَباطَبا، محمّد بن أحمد: عيار الشّعر، تحقيق عبّاس عبد السّاتر، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

١١ ـ العسكريّ، أبو هلال: الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمّد أبي الفضل إبراهيم، ط٢، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي.

١٢ ـ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: الشّعر والشّعراء، نشرة دي غويه، ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤م.

١٣ ـ قُدامة بن جعفر: نقد الشّعر، تحقيق كمال مصطفى، ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٨م.

١٤ ـ كروتشه، بنديتو، المجمل في فلسفة الفنّ، ترجمة سامي الدروبي، دمشق: دار الأوابد، ١٩٦٤م.

١٥ ـ النّاقوري، إدريس: المصطلح النّقديّ في نقد الشّعر، الدار البيضاء: دار النشر المغربيّة، ١٩٨٢م.

١٦ ـ هيغل: فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنّشر، ١٩٨١م.

١٧ ـ هيغل: فنّ الشّعر، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨١م.



جَماليّةُ المفردة القرآنيّة عند ضياء الدّين بن الأثير

١ـ شخصية ضياء الدّين:

قُيِّض لأبي الفتح نصر الله بن أبي الكَرَم محمّد بن محمّد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشَّيباني، المشهور بابن الأثير الجزَريّ الموصليّ، والملقَّب بضياء الدّين[1]، أن يعيش قريبًا من ثمانين حِجّةً في أواخر القرن السادس والشّطر الأول من السابع الهجريّ. وقد وفَّر له عصرُه المتأخّر نسبيًّا، بالإضافة إلى ما أوتِيَ من مَلَكات وآلات، ما جعله واحدًا من الأفذاذ الذين ترسم حياتُهم معالمَ واضحة في تاريخ أمتهم. وحسْبُ المرء أن يعود إلى كتابه المشهور «المثَل السّائر» ليعرف مبلغَ الثّقافة والاطلاع والقدرة على الابتداع التي أوتيها الرجل. وقد يمكّننا الدّرسُ من الإلمام بِسِيَر كثيرٍ من أعلام الثّقافة والأدب وفرسان البيان والبلاغة ممن ينتسبون إلى هذه الأمّة، لكنّ سِيرة ضياء الدّين تظلّ بحقّ نسيجَ وحْدِها.

ذلك أنّك أمامَ رجل من أصحاب المِزاج العصبيّ، هؤلاء الذين تحمل أساليبُهم سيماءَ تميّز في السّلوك والحياة والتعامل مع الآخرين. ولعلّ أبرز ما يميز شخصيةَ ضياء الدّين أنّه عرف قدْرَ نفسه كما عرف أقدار الآخرين. ومن هنا كنتَ تجد منه هذا الحرصَ

---

١ ـ انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ٥، ص ٣٨٩ـ٣٩٧.

على التميّز والغلَبة. ولعمري، إنّ هذه أولى صفات النبوغ والألمعية، وهو مما آنسه ضياءُ الدّين في نفسه فقال عن نفسه:

أطاعتْــه أنــواعُ البلاغــة فاهتــدى إلى الــشّعر مــن نَهْــجٍ إليــه قــويمِ

وتطالعُك هذه الشّخصيّةُ القويّة حيث يمّمتَ فيما تقرأ من آثار الرّجل، لكنّها تظهر على أشدّها في حرص ضياء الدّين على أن يأتيَ بالجديد الذي لم يسبقه إليه أحد. وهو كثيرُ الحبور لأنّه حُبِي درجةَ الاجتهاد، بينما يعيش جمهورُ الكاتبين على اجترار نِتاجات الآخرين والتحوير فيها والتعليق عليها. وفي ذلك يقول: «وهداني الله لابتداع أشياءَ لم تكن من قَبْلي مبتدَعةً، ومنحني درجةَ الاجتهاد التي لا تكونُ أقوالُها تابعةً، وإنّما هي متّبعة[٢]». آنسَ ضياءُ الدّين هذا في نفسه، وأدرك معه شيئًا آخر هو «المنزلةُ العَلِيّة» لصناعة الكتابة؛ فقد نزلت منه منزلةَ المُحَبّ المُكرَم. ولأنّ الأمر كذلك سخّر لها أقصى غايات قدراته.

وإذا كان العربُ قد ألّفوا قبل عصره فيما ينبغي أن يتوسّل به الكاتبُ من الأدَوات، أي فيما عُرف بـ «أدَب الكاتب أو الكُتّاب»، فإنّ ضياء الدّين قد تشدّد أكثر منهم في شأن ملَكات متعاطي صناعة البيان. يقول: «وبالجملة فإنّ صاحبَ هذه الصّناعة يحتاج إلى التشبّث بكلّ فنّ من الفنون، حتّى إنّه يحتاج إلى معرفة ما تقول النادبةُ بين النّساء، والماشطةُ عند جَلْوة العروس، وإلى ما يقولُه المنادي في السّوق على السّلعة[٣]». ولا شكّ في أنّ الرّجل كان يعرف ذلك في نفسه، ومن ثمّ أخذ يطلبه من الآخرين.

٢ ـ المثل السائر، جـ ١ ص٤.

٣ ـ المصدر السّابق، جـ١، ص٣١.

٢ـ ثقافتُه ومؤلَّفاته:

تلقّى ضياءُ الدّين ثقافةً ممتازة، وتبيّن العناصرَ الأساسية لثقافة من يريد أن يكون كاتبًا للدّولة، وأدرك أنّ المعينَ الأوّل الذي ينبغي أن يستقي منه إنّما هو القرآنُ الكريم والأحاديثُ النبوية ودواوينُ فحول الشّعراء. فهذه خيرُ ما يرجع إليه مَن وجد في نفسه قابليةً للتأدّب بأدب الدّرس وأدب النفس. وقد أفادتْه مزاولةُ الكتابة الشيء الكثير مما كان عصيًّا على أقرانه أن ينالوا منه إلّا اليسير. فهو يقول: «ولقد مارستُ الكتابة ممارسةً كشفت لي عن أسرارها، وأظفرتْني بكنوز جواهرها، إذ لم يظفر غيري بأحجارها. فما وجدتُ أعونَ الأشياء عليها إلّا حَلّ آيات القرآن الكريم والأخبار النّبويّة، وحَلّ الأبيات الشعرية[٤]». كان الذّكرُ الحكيم الأساسَ الذي شيَّد عليه ضياءُ الدّين طريقته البيانية، وتميّز به عن كلّ من عالج الكتابة، وجرى منها على عِرق. ولضياء الدّين تعاملٌ خاصّ مع كتاب الله تعالى، وهو يحدّده على هذا النحو: «واعلمْ أنّ المتصدّي لحلّ معاني القرآن يحتاج إلى كثرة الدّرس: فإنّه كلّما دِيم على دَرْسه ظهرَ من معانيه ما لم يظهر من قبلُ، وهذا شيءٌ جرّبتُه وخَبَرْتُه، فإنّي كنتُ آخذ سورةً من السُّوَر وأتلوها، وكلّما مرَّ بي معنى أُثبته في ورقةٍ مفردة، حتّى أنتهي إلى آخرها، ثمّ آخذُ في حلّ تلك المعاني التي أثبتّها واحدًا بعد واحد، ولا أقنع بذلك حتّى أعاود تلاوةَ تلك السّورة، وأفعلُ مثلَ ما فعلتُه أولًا، وكلّما صقلتْها التّلاوةُ مرّةً بعد مرّة، ظهر في كلّ مرّة من المعاني ما لم يظهر في المرّة التي قبلها[٥]».

---

٤ ـ المصدر السّابق، ج١، ص٧٧.

٥ ـ المصدر السّابق، ج١، ص١١٥.

أمّا المنهلُ الثاني الذي نَهِل منه ضياءُ الدّين فقد كان الشّعرَ العربيّ، وفي أخباره أنّه استظهر كثيرًا من أشعار الفحول، الذين شرعوا طريقةَ النظم للعرب، ومهّدوا السّبيلَ لمن أتى بعدهم. وابنُ الأثير يُحسن الإفادة من هذه الأشعار. وقد كان حِسُّ الانتقاء عنده قويًّا، ومن هنا قرأ كلّ أشعار العرب، واختار منها ما آنس فيه تقويةً لمَلَكة البيان.

وفي مَعْرِض حديثه عن «جَوامع الكَلِم»، التي هي إحدى ثلاثٍ أوتيها النّبيُّ (عليه الصّلاةُ والسّلام) ولم يؤتَها أحدٌ من قبله، يقول: «وقد ورد شيء من ذلك في أقوال الشّعراء المفْلِقين، ولقد تصفَّحتُ الأشعارَ قديمَها وحديثها، وحفظتُ ما حفظتُ منها، وكنتُ إذا مررتُ بنظري في ديوانٍ من الدّواوين ويلوح لي فيه مِثْلُ هذه الألفاظ أجدُ له نشوةً كنشوة الخمر، وطربًا كطَرَب الألحان؛ وكثيرٌ من النّاظمين والنّاثرين يمرّ على ذلك ولا يتفطّن له، سوى أنه يستحسنه من غير نظر فيما نظرتُ أنا فيه، ويظنّه كغيره من الألفاظ المستحسنة[٦]». وقد وضع ضياءُ الدّين نصبَ عينيه أن يكون أميرًا من أمراء البيان العربيّ، فعكف على دراسة آثار الأئمّة السّابقين مستفيدًا منهم ما هدتهم إليه عبقريّتُهم ونبوغهم. ولكنّه لم يقف عند الغاية التي جروا إليها، بل كان شاغلَه أن يضيف إلى ما أتوا به، ويغني ديوانَ البيان العربيّ بنتاجٍ تجتليه العيونُ شرقًا وغربًا. والحقّ أنّ ضياء الدّين كان يعيش تحت وطأة إحساس من أراد أن يكون معلّمًا لصناعة البيان وراسمًا لخطوطها الأساسيّة. ولا غرابةَ بعد هذا أن نجد بين أسماء مصنّفاته كتابَه المشهور «المثَل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر». فقد هدف إلى أن يرسم معالِمَ الطّريق لمن يريدون أن يسلكوا. وهو كتابٌ يدرك الباحثون اليومَ قيمته الحقيقية ومنزلتَه بين

---

٦ ـ المصدر السّابق، ج١، ص٥٠.

كتب البلاغة والنقد العربيّة. أمّا القدماءُ فقد شهدوا بقيمته، وعرفوا لصاحبه صنيعَه الطيّب. يقول ابنُ خَلّكان في هذا الكتاب: «وهو في مجلّدين جمع فيه فأوعى، ولم يترك شيئًا يتعلّق بفنّ الكتابة إلّا ذكَرَه[٧]». ومعروفٌ ما كان من صدًى لهذا الكتاب لدى معاصري ضياء الدّين والتالين لهم. أمّا كتابُه الآخر الذي نحا فيه منحى تعليميًا فهو مجموعٌ اختار فيه من شعر أبي تمام والبحتريّ وديك الجِنّ والمتنبّي. وعنه يقول ابنُ خَلّكان: «وهو في مجلّد واحد كبير، وحِفْظُه مفيد[٨]».

ولضياء الدّين كتابٌ آخَر اسمُه «الجامعُ الكبير في صناعة المنظوم والمنثور»، وهو يشير في بدايته إلى أنّه أراد أن يتقن صناعةَ تأليف الكلام فبدا له أنّه لن يبلغ المراد ما لم يطّلع على علم البيان، الذي هو لهذه الصناعة بمنزلة الميزان، ويذكر أنه أمضى وقتًا مديدًا في التماس أسبابه ووسائله. ويقول: «فلم أترك في تحصيله سبيلًا إلا نهجتُه، ولا غادرتُ في إدراكه بابًا إلّا ولجتُه، حتّى اتّضح عندي باديه وخافيه، وانكشف لي أقوالُ الأئمّة المشهورين فيه، كأبي الحسن عليّ بن عيسى الرُّمّانيّ، وأبي القاسم الحسن بن بِشْر الآمديّ، وأبي عثمان الجاحظ، وقُدامة بن جعفر الكاتب، وأبي هلال العسكريّ، وأبي العلاء محمّد بن غانم المعروف بالغانمي، وأبي محمّد عبد الله بن سنان الخفاجيّ، وغيرهم ممن لهم كتابٌ يشار إليه، وقولٌ تُعقد الخناصرُ عليه[٩]».

وجملةُ القول أنّ الدّارس يظلّ إزاءَ ضياء الدّين مطمئنًّا إلى عالِم حدّد وجهته

---

٧ ـ وفيات الأعيان، ج٥،ص ٣٩١.

٨ ـ وفيات الأعيان، ج٥،ص ٣٩٢.

٩ ـ إعجاز القرآن، ص ١٦٤.

ومقصده، وأغذّ السّير نحوه بكلّ ما أوتي من قوّة. يدلّك على ذلك هذا الفيضُ من الأعلام الذين قرأ لهم وناقش آراءهم فأيّد وناصر أو فنّد وخالف. وقد عدَّ له ابنُ خَلِّكان سبعةَ مصنّفات أثنى عليها جميعًا.

٣ ـ ضياءُ الدّين والقرآنُ الكريم:

لا نجد بليغًا في العربيّة، سواءٌ أكان ممن دانوا بالإسلام أم ممن لم يدينوا به، لم يطعَم من مائدة القرآن الكريم زادًا من البيان العالي الذي تستطيع أن تتبين سيماءه فيما ترك من نتاج. ولن يحتاج المرءُ إلّا إلى قليلٍ من النظر ليقف عند آثار القرآن فيما خلَّف كبارُ الكُتّاب وعظماءُ الشّعراء. فقد أسلمت هذه الأمّةُ مقادتَها لبلاغة القرآن، وكان مقدارُ الاستجابة لهذا الكتاب المبين وللدّين الجديد بين قبائل العرب موازيًا لحظوظها من الفصاحة والبلاغة، وعَنَت وجوهُ الرّجال لذي العزّة صاحبِ الكتاب بمقدار نصيب الواحد منهم من اللّسَن والبيان. وقد أحسن الرافعيُّ - رحمه الله ـ التعبيرَ عن قِيادة القرآن لأمّة العرب وتأثيره في فطرتها في قوله: «ومِنْ أين له (أي للقرآن الكريم) إلّا أن يأتي الفِطْرةَ التي هي أساسُ هذه كلّها، فيملكها، ثمّ يصوغها، ثمّ يصرفها؛ فإنّ الذي لا يدفعُ الطّبع لا يدفع الرغبة، ومَن لم يقُدِ الأمّة من رغائبها لم يقد في زِمامه غيرَ نفسه، وإن كان بعد ذلك من كان، وإن جهد، وإن بالغ[١٠]».

والحقُّ أنّ ضياء الدّين ذو خصوصية وتميّز في هذا الشأن، بل ربّما بزّ السابقين في النّهل من مَعين القرآن. ولا تفارقك آياتُ الذّكر الحكيم ووجوهُ بيانه وإعجازه في صفحة

---

١٠ ـ المثل السائر، مقدمة المحقق ص يد ـ يه.

من صفحات «مثَله السّائر». فقد وَقَر في صدره أنّ بيانَ القرآن فوق كلّ بيان، وأنّ طريق أيّ ملتمِّس لصناعة النظم والنثر ينبغي أن يبدأ بالعكوفِ على القرآن، وإمعانِ النظر في طرائقه وأساليبه. وضياءُ الدّين كثيرُ الإشارة إلى تلمذته على كتاب الله عزَّ وجلّ، وإفادته منه ما جلّى به وبزَّ الكثيرين. وفي فصلٍ من فصول المَثَل السّائرَ وسَمه بـ«الطّريق إلى تعلّم الكتابة» يقول: «والثالثةُ أن لا يتصفّح (أي طالبُ البيان) كتابةَ المتقدّمين، ولا يطلّع على شيء منها، بل يصرف همّه إلى حفظ القرآن الكريم وكثيرٍ من الأخبار النّبويّة وعِدّةٍ من دواوين فحول الشّعراء ممن غلب على شعره الإجادةُ في المعاني والألفاظ، ثمّ يأخذ في الاقتباس من هذه الثلاثة[11]». بل إنّ أكثر أمثلة البيان والبلاغة إنما أفاده من هذا الكتاب المبين. وعنده أنّ كتاب الله ضمَّ في جنباته البيانَ بأسْره، ومَن ألمّ بقدْرٍ مناسب منه ظفر بما لا يضاهى من ملَكة البيان. يقول في شأن بحثه عن البيان ومصادره: «وكنتُ عثرتُ على ضروب كثيرة منه في غضون القرآن الكريم، ولم أجد أحدًا ممن تقدّمني تعرّض لذكر شيء منها، وهي إذا عُدّت كانت في هذا العِلم بمقدار شَطْره، وإذا نُظر إلى فوائدها وُجِدت محتويةً عليه بأسره[12]». وقد أسلفنا الحديثَ عن طريقته الخاصّة في تدبُّر آي الذّكر الحكيم وحَلّ معانيه. ولنسمَعْ منه الآنَ هذا التفصيل في مبلغ الفائدة التي يمكن الحصولُ عليها من قراءة القرآن الكريم وحفظه. يقول:

«وأمّا النّوعُ السّادسُ ،وهو حفظُ القرآن الكريم، فإنّ صاحبَ هذه الصّناعة ينبغي له أن يكون عارفًا بذلك؛ لأنّ فيه فوائد كثيرة؛ منها أنه يُضمِّن كلامَه

---

١١ ــ المثل السائر،ج١، ص٧٦.

١٢ ــ المثل السائر، ج١، ص٤.

بالآيات في أماكنها اللّائقة بها ومواضعها المناسبة لها، ولا شُبْهة فيها يصير للكلام بذلك من الفخامة والجزالة والرّونق؛ ومنها أنه إذا عرف مواقعَ البلاغة وأسرارَ الفصاحة المودَعة في تأليف القرآن اتّخذه بحرًا يستخرج منه الدّررَ والجواهرَ ويودعها مطاوي كلامه، كما فعلتُه أنا فيما أنشأتُه من المكاتبات، وكفى بالقرآن الكريم وحْدَه آلةً وأداةً في استعمال أفانين الكلام[١٣]».

٤ ـ آراؤه في جمالية التعبير:

امتلك ضياءُ الدّين ذائقةً لغوية ممتازة، تتحسّس في مفردات اللّغة وظيفةً أخرى غيرَ الوظيفة البيانية. ومعلومٌ أنّ للبلاغة تعاريف كثيرة، تأتّى كثيرٌ منها للعرب من موارد غير عربية، كما يشهد بذلك كتابُ البيان والتبيين للجاحظ وطائفةٌ أخرى من الكتب المهتمّة بهذا الجانب من الثقافة. وتكاد هذه التعاريفُ تأتلف على القول بأنّ البلاغة تكمن في أن يصل المتكلِّم إلى مراده بأقلّ قَدْر ممكن من الأداء اللفظيّ، حتّى لكأنّها الإفهامُ مع اقتصادٍ ويُسْرٍ في الأداء. وربّما كان تعريفُ جعفر بن يحيى البَرْمكيّ مما هو متميّز في هذا الصّدد. وهو يقول: «البلاغةُ أن يكونَ الاسمُ يحيط بمعناك، ويجلّي عن مغزاك، وتُخرجه من الشَّرْكة، ولا تستعين عليه بطُول الفِكْرة، ويكونَ سليمًا من التكلّف، بعيدًا من سُوء الصّنعة، بريئًا من التعقيد، غنيًّا عن التأمّل[١٤]». وقد كان ضياءُ الدّين مدقّقًا في المصطلحات التي يستخدمها في وصف الخصائص الكلامية. وهو يعيد

---

١٣ ـ المثل السائر، ج١، ص٣٠ ـ ٣١.

١٤ ـ أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص ٤٨.

كثيرًا مما يقال في صفة الكلام البليغ من ألفاظ إلى خَلْق الإنسان. يقول: «وقد قيل في صفات خَلْق الإنسان ما أذكر ههنا، وهو الصَّباحةُ في الوَجْه، الوَضاءةُ في البَشَرة، الجمالُ في الأنف، الحلاوةُ في العينين، الملاحةُ في الفم، الظَّرْف في اللّسان، الرشاقةُ في القدّ، اللّباقة في الشّمائل، كمالُ الحُسْن في الشّعَر[١٥]». ولعلّ تحديدًا كهذا مما يشي باهتمام العالم الأديب بوظيفةٍ ثانية للّغة. وهو يردّ على من يجعل فائدةَ وَضْع اللّغة في البيان وحْدَه، ويضيف إلى ذلك شيئًا آخر، هو التّحسينُ والتجميل. يقول: «أمّا قولُك إنّ فائدةَ وَضْع اللّغة إنّما هو البيانُ عند إطلاق اللّفظ، واللّفظُ المشترك يخلّ بهذه الفائدة، فهذا غيرُ مسلَّم به، بل فائدةُ وضْعِ اللّغة هي البيانُ والتحسين... وأمّا التّحسينُ فإنّ الواضِعَ لهذه اللّغة العربيّة، التي هي أحسنُ اللّغات، نظر إلى ما يحتاج إليه أربابُ الفصاحة والبلاغة فيما يصوغونه من نَظْم ونثْر، ورأى أنّ من مهمّات ذلك التّجنيسَ، ولا يقوم به إلّا الأسماءُ المشتركة التي هي كلُّ اسمٍ واحد دلّ على مسمَّيين فصاعدًا، فوضعها من أجل ذلك.

وهذا الموضعُ يتجاذبه جانبانِ يترجّح أحدُهما على الآخر؛ وبيانُه أنّ التحسينَ يقضي بوَضْع الأسماء المشتركة، ووضْعَها يذهب بفائدة البيان عند إطلاق اللّفظ. وعلى هذا فإنْ وضَعَها الواضِعُ ذهبَ بفائدة البيان، وإن لم يضع ذهبَ بفائدة التحسين؛ لكنّه إن وضَعَ استدركَ ما ذهب من فائدة البيان بالقرينة، وإن لم يضَعْ لم يستدرك ما ذهبَ من فائدة التحسين؛ فترجّحَ حينئذ جانبُ الوَضْع، فوضَعَ[١٦]».

---

١٥ ـ المثل السائر، جـ١، ص ١٨١.

١٦ ـ المثل السائر، جـ١، ص٢٠ ـ ٢١.

ويحدِّد ضياءُ الدّين أداةَ الحُكْم الجماليّ على ألفاظ اللّغة بـ«الذّوق»، فحُكومةُ الذّوق هي التي تُرضى في مذهب الرّجل، وما استحسنَه الذّوقُ السّليمُ هو الحسَن. يقول: «واعلَمْ، أيّها الناظرُ في كتابي، أنّ مَدار علم البيان على حاكم الذّوق السّليم، الذي هو أنفعُ من ذوق التعليم. وهذا الكتابُ -وإن كان فيما يلقيه إليك أستاذًا، وإذا سألْتَ عما يُنتفع به في فنّه قيل لك هذا ـ فإنّ الدُّرْبَةَ والإدمانَ أجدى عليك نفعًا، وأهدى بصَرًا وسمْعًا[١٧]». وعند ضياء الدّين أنّه لا يجوز التقليدُ إطلاقًا في شأن الحُكْم على مفردات اللّغة بالجمال والقُبح، والجمالُ ماديٌّ «فيزيقي» غيرُ عزيزٍ إدراكُه على من أُوتي ملَكة التذوّق السليم. وإذا كان الناسُ قد درجوا على عادة استحسان ما استحسنَه الأجدادُ واستقباحِ ما استقبحوه فإنّ ضياء الدّين لا يكيل بكَيْلِهم، ولا يحطبُ بحبلهم، بل ينبغي عنده أن يُتلمَّس الجمالُ ويُتذوَّق. يقول: «فإنّ استحسانَ الألفاظ واستقباحَها لا يؤخذ بالتّقليد من العرب؛ لأنّه شيء ليس للتقليد فيه مجالٌ، وإنّما هو شيءٌ له خصائصُ وهيئاتٌ وعلامات، إذا وُجِدت عُلِم حُسْنُه من قبحه[١٨]». ويعمد ضياءُ الدّين إلى المقايسة ابتغاءَ أن يقنع قارئ كتابه بـ «حِسّية» الجمال اللّغويّ وإمكان تصيّده. وما دام الناسُ متباينين في درجة استيعابهم جمالَ الأشياء، تبعًا لأسباب متعدّدة موروثة ومكتسبة، وما داموا جميعًا على حظّ ،كبيرٍ أو قليل، من إدراك النّغمات والطُّعوم، فلا بأسَ في قياس ضَرْبٍ من جمالٍ يُدرَك بحاسّةٍ على ضَرْب يُدرَك بحاسّة أخرى. يقول: «ومَنْ له أدنى بصيرةٍ يعلمُ أنّ للألفاظ في الأذن نغمةً لذيذةً كنغمة أوتار، وصوتًا منكرًا

١٧ ـ المثل السائر، ج١، ص٥.

١٨ ـ المثل السائر، ج١، ص١٥١.

كصوت حِمار، وأنّ لها في الفم أيضًا حلاوةً كحلاوة العسَل، ومرارةً كمرارة الحنظل، وهي على ذلك تجري مجرى النّغمات والطُّعوم[١٩]».

والحقُّ أنّ ضياءَ الدّين يذهب في الإدراك الجماليّ للألفاظ مذهبًا بعيدًا، ربّما لا نعثر عليه عند جمهور السابقين من الناقدين والأدباء، وينفردُ بآراء سجّلها له الذين تأخّروا عنه، وكُتِب لهم أن يُفيدوا منه. ونجدُنا مدعوّين إلى الإقرار بأنّ من أجمل ما سمِعْنا، في شأن إدراك المتلقّي لدلالاتِ التعبير وجماليّاته وما يولِّده الكلامُ من صُوَر، قولَ هذا العالم الأريب: «اعلَمْ أنّ الألفاظَ تجري من السّمع مَجرى الأشخاص من البَصر؛ فالألفاظُ الجزْلةُ تُتَخيَّل في السّمع كأشخاصٍ عليها مهابةٌ ووقار، والألفاظُ الرّقيقة تُتَخيَّل كأشخاصٍ ذوي دماثة ولينِ أخلاقٍ ولطافة مِزاج. ولهذا ترى ألفاظَ أبي تمام كأنّها رجالٌ قد ركبوا خيولَهم، واستلأموا سلاحَهم، وتأهّبوا للطِّراد؛ وترى ألفاظَ البحتريّ كأنّها نِساءٌ حِسانٌ عليهن غَلائلُ مُصبَّغات، وقد تحلَّين بأصناف الحُليّ[٢٠]».

ويستحمقُ ضياءُ الدّين من ينكر جماليّةَ المفردة ويذهب إلى أنّه لا فضْلَ لمفردةٍ على أخرى، ويردّ عليه بعنف، ويدعوه إلى الاحتكام إلى الحِسّ السّليم المدرَّب الذي لا يُشكّ في تمييزه وصواب حُكْمه وقراره. يقول: «وقد رأيتُ جماعةً من الجُهّال إذا قيل لأحدهم إنّ هذه اللّفظة حسَنةٌ وهذه قبيحةٌ أنكر ذلك، وقال: كلُّ الألفاظ حسَنٌ، والواضعُ لم يضع إلّا حسَنًا، ومن يبلغْ جَهْلُه إلى أن لا يفرِّق بين لفظة الغُصْن ولفظة العُسْلوج، وبين لفظة المُدامة ولفظة الإسفَنْط، وبين لفظة السّيف ولفظة الخَنشَليل،

١٩ ـ المثل السائر، جـ١، ص ١٥٠.

٢٠ ـ المثل السائر، جـ١، ص ١٧٨.

وبين لفظة الأسد ولفظة الفَدَوْكَس، فلا ينبغي أن يُخاطَب بخطاب، ولا يجاوب بجواب، بل يُترَكُ وشأنَه... وما مِثالُه في هذا المقام إلّا كمَنْ يسوّي بين صورةِ زنجيّةٍ سوداء مُظلمةِ السّواد شوهاءِ الخَلْق ذاتِ عين مُحمرّة وشفةٍ غليظة كأنّها كِلْوةٌ وشَعَر قَطَط كأنّه زبيبة، وبين صورةِ روميّة بيضاءَ مُشربةٍ بحُمرة، ذاتِ خدّ أسيل، وطَرْف كحيل، ومَبْسِم كأنّما نُظِمَ من أقاحٍ، وطُرَّة كأنّها ليلٌ على صباح. فإذا كان بإنسانٍ من سَقَم النظر أن يسوّي بين هذه الصّورة وهذه فلا يبعدُ أن يكون به من سَقَم الفِكْر أن يسوّي بين هذه الألفاظ وهذه؛ ولا فرْقَ بين النظر والسَّمْع في هذا المقام، فإنّ هذا حاسّةٌ وهذا حاسّةٌ، وقياسُ حاسّةٍ على حاسّةٍ مناسب[٢١]».

ومِثْلُ ضياء الدّين ينبغي أن يكون عنده مَثَلٌ أعلى جماليّ في البيان. وقد كان هذا المَثَلُ الأعلى عنده كتابَ الله عزّ وجلّ. فهو الأسوةُ الحسَنة، والمثالُ الذي ينبغي أن يُحتذى في فصاحته وسهولته ويُسْر لُغته. يقول ضياءُ الدّين: «وإذا نظرنا إلى كتاب الله تعالى، الذي هو أفصحُ الكلام، وجدْناه سهلًا سلسًا، وما تضمّنه من الكلمات الغريبة يسيرٌ جدًّا. هذا، وقد أُنزل في زمن العَرَب العَرْباء، وألفاظُه كلُّها من أسهل الألفاظ، وأقربها استعمالًا. وكفى به قدوةً في هذا الباب، قال النّبيُّ (عليه الصّلاةُ والسّلام): «وما أنزلَ الله في التّوراة ولا في الإنجيل مثلَ أمّ القرآن، وهي السّبعُ المثاني»، يريد بذلك فاتحةَ الكتاب[٢٢]».

ولعلّه يبرُزُ لنا بعد هذا أن نتبيّن جماليّةَ المفردة القرآنية عند ضياء الدّين، وهو ما إليه

---

٢١ ـ المثل السائر، جـ١، ص ١٤٩.

٢٢ ـ المثل السائر، جـ١، ص ١٥٧.

صبونا منذ البدء، وما نحن إليه ماضون ملتمّسين العونَ ممن «خلَق الإنسان، علّمه البيان».

٥ـ معاييرُ جماليّة المفردة القرآنية:

كان البحثُ عن أسرار البلاغة الهاجسَ الشاغلَ لضياء الدّين، وقد أسلفنا أنه أراد أن يستخلصَ هذه الدقائق والأسرار ويطْلع بها على الآخرين مُعلّمًا شارحًا. ولأنّه كان موقنًا تمامًا بأنّ بيان القرآن فوق كلّ بيان مضى يبحث عن الدّلائل التي جعلت من هذا الكتاب معجِزًا، وقف إزاءه العربُ، على ما لهم من فصاحة ولَسَن، حيارى ذاهلين، لا يحيرون جوابًا إلّا أن يظنّوا بهذا الذي تنزّل عليه أنه مجنونٌ أو شاعرٌ أو ما قارب هذا. إذ «لمّا قُرئ عليهم القرآنُ رأوا حروفَه في كلماته وكلماتِه في جُمَله ألحانًا لغويّةً رائعة، كأنّها لائتلافها وتناسبها قطعةٌ واحدة، قراءتُها هي توقيعُها، فلم يفْتهم هذا المعنى، وأنّه أمرٌ لا قِبَل لهم به، وكان ذلك أبينَ في عجْزهم»[٢٣].

أخذ ضياءُ الدّين يفتّش عن سرّ جمال التّعبير، فاهتدى إلى أنّ ذلك إنّما يبدأ بالكلمة المفردة؛ فإنّك كثيرًا ما تحسّ بأنّ هذه اللّفظةَ أجملُ وآنق من اللّفظة الأخرى المرادفة لها في المعنى. ولا شكّ في أنّه اطّلع على آراء المتقدّمين عليه جميعًا، كما بينّا، فأخذ منها ما استساغه، وردّ ما لم ير فيه حقًّا. وقد كان ابنُ سِنانٍ جعلَ من أوصاف المفردة الفصيحة أن تكون متباعدةَ مخارج الحروف، فردَّ عليه ضياءُ الدّين دعواه، ورأى أنّ الاستحسان إنّما يعود إلى الأحرف بأعيانها، ولا شأنَ للتّباعد في مخارجها. وليس الأمرُ إلّا أن تكون أصواتُ الحروف جميلةً تروق السّمع. وكأنّه يقول بموسيقيّةٍ للتعبير اللّغويّ. وفي صدد

---

٢٣ ـ مصطفى صادق الرّافعي: إعجاز القرآن، ص ٢١٤.

ردّه على ابن سِنان قال ضياءُ الدّين: «على أنّه لو أراد الناظمُ أو النّاثرُ أن يعتبر مخارجَ الحروف عند استعمال الألفاظ، وهل هي متباعدةٌ أو متقاربة، لطال الخطْبُ في ذلك وعَسُر، ولما كان الشّاعرُ ينظم قصيدًا، ولا الكاتبُ ينشئ كتابًا إلّا في مدّة طويلة، تمضي عليها أيّامٌ وليال ذوات عدد كثير. ونحن نرى الأمرَ بخلاف هذا؛ فإنّ حاسّة السّمع هي الحاكمةُ في هذا المقام بحُسْنِ ما يحسُن من الألفاظ يكون متباعدَ المخارج، فحُسْنُ الألفاظ، إذن، ليس معلومًا من تباعد المخارج، وإنّما عُلِمَ قبْلَ العلم بتباعدها. وكلّ هذا راجعٌ إلى حاسّة السّمع، فإذا استحسنتْ لفظًا أو استقبحتْه، وُجِد ما تستحسنُه متباعدَ المخارج، وما تستقبحُه متقاربَ المخارج. واستحسانُها واستقباحها إنّما هو من قَبْلِ اعتبار المخارج لا بعدَه[٢٤]».

والحقُّ أنّنا لو شئنا أن نضع أساسًا لجودة اللّفظ عند ضياء الدّين لما وجدْنا شيئًا آخر غير أن تكون أصواتُ حروفه مما «يستلذّه السّمعُ»؛ فما استلذّه السّمعُ من هذه الأصوات التي تصدر عن مخارج الحروف هو الحسَنُ الجميل، وما استقبحه وأنكره هو القبيحُ المردود. يقول في هذا الشأن: «لكنْ لا بدّ أن نذكر ههنا تفصيلًا لما أجملْناه هناك؛ لأنّا ذكرْنا في ذلك الفصل أنّ الألفاظ داخلةٌ في حيّز الأصوات؛ لأنّها مركّبةٌ من مخارج الحروف، فما استلذّه السّمعُ منها فهو الحسَن، وما كرهه ونبا عنه فهو القبيح. وإذا ثبت ذلك فلا حاجة إلى ما ذُكِر من تلك الخصائص والهيئات التي أوردها علماءُ البيان في كتبهم؛ لأنّه إذا كان اللّفظُ لذيذًا في السّمع كان حسَنًا، وإذا

---

٢٤ ـ المثل السائر، جـ١، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

كان حسَنًا دخلت تلك الخصائصُ والهيئاتُ في ضمن حُسْنه[٢٥]». فالمعوَّلُ عليه إذًا إنّما هو جمالُ الصّوت في ذاته، وهو جمالٌ محسوس يُحتكم فيه إلى الأذن. والمعروفُ أنّ النّقّاد قبل ضياء الدّين قد أشاروا إلى طبيعة الصّوت الذي يلَذّ الأذنَ، وهو ذلك الذي يأتيها باعتدالٍ وَفْقَ ما رُكّبت عليه. فكأنّ للأذن مستوى من الاستيعاب تجمُلُ الأصواتُ حين تفد عليها في هذا المستوى، وتقبُح حين ترتفع فوقه أو تهبط دونه. وهي نظريةٌ قد يكون لأرسطو أثرٌ في نشوئها؛ وعنده أنّ من صِفات الجميل ألّا يكون كبيرًا جدًّا فلا تدركه العينانِ دفعةً واحدة، ولا صغيرًا جدًّا، فتعجِز عن الإلمام به، وإنّما هو ما تدركه العينان بنظرة واحدة؛ فيحاط بما فيه من انسجام وإيقاع وائتلاف أجزاء. نقول هذا ولسنا على يقين تامّ من أنّ نقّاد العرب قد أفادوا شيئًا من هذا القبيل من أرسطو. ومما يتّصل بهذا عند ناقدي العرب قولُ ابن طَباطَبا: «إنّ كلّ حاسّةٍ من حواسّ البدَن إنما تتقبّل ما يتّصل بها مما طُبعت له، إذا كان ورودُه عليها ورودًا لطيفًا باعتدالٍ لا جَوْرَ فيه، وبموافقةٍ لا مضادّةَ معها؛ فالعينُ تألف المرأى الحَسَنَ وتقذى بالمرأى القبيح الكريه، والأنفُ يقبل المشمَّ الطيّب ويتأذّى بالمنتِن الخبيث، والفَمُ يلتذ بالمذاق الحُلْو، ويمجّ البَشِعَ المرّ، والأذنُ تتشوّف للصوت الخفيض الساكن، وتتأذّى بالجَهير الهائل، واليَدُ تنعَمُ بالملمس اللّيّن الناعم وتتأذّى بالخَشِن المؤذي.. وعِلّةُ كلّ حسَنٍ مقبول الاعتدالُ، كما أنّ عِلّةَ كلّ قبيح منفيّ الاضطرابُ[٢٦]».

---

٢٥ ـ المثل السائر، ج١، ص ١٤٩.

٢٦ ـ عيار الشعر، ص ١٤ ـ ١٥.

على أنّ ثمّة رأيًا آخر نحسب أنّ أجدادَنا تنبّهوا إليه منذ وقت مبكّر، وهو أنّ الصّوتَ في الكلام هو صوتُ النفس وجَرْسُها، وأنّ ما صدَرَ من الكلام عن النفس مباشرةً دون تدخّل من العقل في الاختيار والاصطفاء كان أكثر جمالًا وروعةً ورُواء، وحظي من البلاغة بأوفر نصيب. يُذكر أنّه قيل لعربيّ: «ما هذه البلاغةُ فيكم ـ فقال: شيءٌ تجيشُ به صدورُنا فتقذفه على ألسنتنا». فما جَيَشانُ الصّدْر هذا إلّا صوتُ النفس الذي يُقذف بسرعةٍ على عَذَبة اللّسان، فتكون البلاغةُ. ولم يبتعد المرحوم مصطفى صادق الرافعيّ عن هذا حين قال: «وليس بخفيّ أنّ مادّة الصّوت هي مظهرُ الانفعال النفسيّ، وأنّ هذا الانفعالَ بطبيعته إنّما هو سببٌ في تنويع الصوت، بما يخرجه فيه مَدًّا أو غُنّة أو لينًا أو شِدّةً، وبما يهيئ له من الحركات المختلفة في اضطرابه وتتابعه على مقادير تناسب ما في النفس من أصولها، ثمّ هو يجعل الصّوتَ إلى الإيجاز والاجتماع، أو الإطناب والبَسْط، بمقدار ما يكسبه من الحدّة والارتفاع والاهتزاز وبعد المدى ونحوها، مما هو بلاغةُ الصوت في الموسيقى[(٢٧)]».

وبعد أن حدَّد ضياءُ الدّين روحَ الجمال اللّغويّ وجوهرَه مضى إلى القرآن الكريم يقتبس الشّواهدَ التي تؤيّد مَذْهبَه، ويأخذ في بيان أسباب الجمال التي لا تخرج في النهاية عمّا أسماه بـ«إمتاع الصّوت للأذن». أمّا المعاييرُ الأساسية التي استند إليها فهي:

١ـ عيار ائتلاف أحرف الكلمة:

يرفضُ ضياءُ الدّين مسألةَ أن تكون الكلمةُ مؤلّفةً من أقلّ الأوزان تركيبًا حتّى

---

٢٧ ـ إعجاز القرآن، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

تكون جميلةً، وهو ما قال به ابنُ سِنان، واستقبح على أساسٍ منه بعضَ المفردات؛ ومن ذلك كلمةُ «سُوَيداواتها» التي وردت في بيت المتنبّي:

إنّ الكِـــرامَ بـــلا كـــرامٍ مـــنهمُ   مثْلُ القلـوبِ «بـلا سُـوَيداواتِها»[٢٨]

وينكر أن يكون الطّولُ هو الذي قبّح هذه المفردةَ، وشانَها، وإنّما الأمرُ أنّها هي نفسُها قبيحة، وقد كانت جميلةً حسَنةً حين كانت مفردة. وههنا يدلّل ضياءُ الدّين على صحّة دعواه بألفاظٍ من القرآن جاءت أطولَ من هذه الكلمة، ولكنها ظلّت جميلةً. يقول ضياءُ الدّين: «وقال (ابنُ سنان): «إنّ لفظة «سُوَيداواتِها» طويلةٌ، فلهذا قبُحتْ؛ وليس الأمر كما ذكره؛ فإنّ قُبْحَ هذه اللفظة لم يكن بسبب طولها، وإنّما هو لأنّها في نفسها قبيحةٌ؛ وقد كانت، وهي مفردةٌ، حسنةً، فلما جُمِعت قبُحتْ، لا بسبب الطّول. والدّليلُ على ذلك أنّه قد ورد في القرآن الكريم ألفاظٌ طِوال، وهي مع ذلك حسَنةٌ، كقوله تعالى: (فسيكفيكهمُ الله)، فإنّ هذه اللّفظة تسعةُ أحرف، وكقوله تعالى: (ليستخلفنَّهم في الأرض) فإنّ هذه اللّفظة عشرةُ أحرف، وكلتاهما حسَنةٌ رائقة. ولو كان الطّولُ مما يوجب قُبحًا لقبحت هاتان اللّفظتان، وليس كذلك»[٢٩]. وإذا ما مضينا نتلمّس أسبابَ استجادة هاتين اللّفظتين القرآنيتين، على طولها، طلع علينا ضياءُ الدّين بتفسير يكاد يكون مجدِّدًا فيه، وهو «ائتلافُ الحروف مع بعضها». وهذا أمرٌ لم يشر إليه صراحةً حين جعل الأساسَ الأوّل للجمال «استجادةَ السّمع». يقول في هذا الصّدد: «والأصلُ في هذا الباب ما أذكرُه، وهو أنّ الأصولَ من الألفاظ لا تحسُنُ إلّا في الثّلاثيّ وفي بعض

٢٨ ـ انظر: المثل السائر، جـ١، ص ١٨٨.

٢٩ ـ المثل السائر، جـ١، ص ١٨٨.

الرباعيّ، كقولنا: عَذْبٌ وعَسْجَد؛ فإنّ هاتين اللّفظتين إحداهما ثلاثيةٌ والأخرى رُباعيّة، وأمّا الخماسيُّ من الأصول فإنّه قبيحٌ، ولا يكاد يوجد منه شيءٌ حسَن، كقولنا: جَحْمَرِش، وصَهْصَلِق، وما جرى مجراهما، وكان ينبغي على ما ذكره ابنُ سِنان أن تكون هاتانِ اللفظتان حسنتَيْنِ واللّفظتانِ الواردتان في القرآن قبيحتَيْن؛ لأنّ تلك تسعةُ أحرف وعشرة، وهاتان خمسةٌ خمسة؛ ونرى الأمرَ بالضدّ مما ذكَرَه. وهذا لا يُعتبر فيه طولٌ ولا قِصَر، وإنّما يُعتبر نَظْمُ تأليف الحروف بعضها مع بعض. ولهذا لا يوجد في القرآن من الخُماسيّ الأصول شيءٌ، إلّا ما كان من اسم نبيٍّ عُرِّب اسمُه، ولم يكن في الأصل عربيًّا نحو إبراهيم وإسماعيل»[٣٠]. وكان الرافعيّ، في أوّل هذا القرن، قد أيّد مذهبَ ضياء الدّين في شأن جمال هاتَيْن المفردتين، وهو يقول في صدد ذلك: «وقد وردتْ في القرآن ألفاظٌ هي أطولُ الكلام عددَ حروف ومقاطعَ مما يكون مستثقَلًا بطبيعة وضْعه أو تركيبه، ولكنّها بتلك الطّريقة التي أومأنا إليها قد خرجت في نَظْمه مَخرجًا سَرِيًا، فكانت من أحضرِ الألفاظ حلاوةً وأعذبها منطقًا، وأخفّها تركيبًا، إذ تراه قد هيّأ لها أسبابًا عجيبة من تكرار الحروف وتنوّع الحركات، فلم يُجرها في نَظْمه إلّا وقد وُجِد ذلك فيها، كقوله: (ليستخلفنّهم في الأرض) فهي كلمةٌ واحدة من عشرة أحرف، وقد جاءت عذوبتُها من تنوّع مخارج الحروف، ومن نَظْم حركاتها؛ فإنها بذلك صارت في النّطق كأنّها أربعُ كلمات، إذ تُنطَق على أربعة مقاطع، وقوله: (فسيكفيكهمُ الله) فإنّها كلمةٌ من تسعة أحرف، وهي ثلاثةُ مقاطع، وقد تكرّرت فيها الياء والكاف، وتوسّط بين الكافين

---

٣٠ ـ المثل السائر، ج١، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

هذا المدُّ الذي هو سِرُّ الفصاحة في الكلمة كلّها»[٣١].

٢ـ عِيارُ سهولة النّطق:

يذهبُ ضِياء الدّين في جمال المفردات إلى أن تكون المفردةُ مؤلّفةً من أحرف يسهل النّطقُ بها، سواءٌ أكانت طويلةً أم قصيرة. ومثّل لِثِقَل المفردة بلفظة «مُسْتَشْزِرات» الواردة في بيت امرئ القيس. ويرى أنّه لو استُبدلت بها لفظةٌ أخرى هي، مثلًا، «مستنكِرات» أو «مستنفِرات»، مما كان على وزنها، لما كان في الكلمة المستخدَمة أيُّ ثِقَل أو قُبح. ويتّصل بسهولة النّطق أيضًا أن تكون الكلمةُ مبنيّةً من حركات خفيفة، ليخفّ النطق بها. لكنّه لا يُبيِّن السّببَ في ورود كلماتٍ قرآنية توالت فيها حركةُ الضمّ الثّقيلة دون أن تُستقبَح أمثالُ هذه الكلمات. يقول: «ومن أوصاف الكلمة أن تكون مبنيّةً من حركاتٍ خفيفة؛ ليخفّ النّطقُ بها، وهذا الوصفُ يترتّب على ما قبْلَه من تأليف الكلمة، ولهذا إذا توالى حركتان خفيفتان في كلمة واحدة لم تُستثقَل، وبخلاف ذلك الحركاتُ الثقيلة؛ فإنّه إذا توالت منها حركتانِ في كلمة واحدة استُثقلت؛ ومن أجل ذلك استُثقلت الضّمّةُ على الواو والكسرة على الياء؛ لأنّ الضّمّة من جنس الواو، والكسْرةَ من جنس الياء، فتكون عند ذلك كأنّها حركتان خفيفتان.. واعلمْ أنّه قد توالت حركةُ الضّمّ في بعض الألفاظ، ولم يُحدث فيها كراهةً ولا ثِقَلًا، كقوله تعالى: (ولقدْ أنذرَهم بطشَتَنا فتمارَوا بالنُّذُر)، وكقوله تعالى: (إنَّ المجرمينَ في ضلالٍ وسُعُر)، وكقوله تعالى: (وكلُّ شيءٍ فعلوه في الزُّبُر)؛ فحركةُ الضمّ في هذه الألفاظ متواليةٌ،

---

٣١ ـ إعجاز القرآن، ص ٢٢٩.

وليس بها من ثِقَل ولا كراهة»[٣٢]. وقد استوقف هذا الرافعيَّ، فأبدأ فيه وأعاد، وصدرَ عن رأيٍ غايةٍ في الوجاهة، وعدَّ ذلك طريقًا خاصّةً للقرآن الكريم. يقول: «ومن ذلك لفظةُ (النُّذُر) جمع نذير، فإنّ الضّمّة ثقيلةٌ فيها لتواليها على النّون والذّال معًا، فضلًا عن جَسْأة هذا الحرف ونُبوِّه في اللّسان، وخاصّةً إذا جاء فاصلةً للكلام. فكلّ ذلك مما يكشف عنه ويُفصِح عن موضع الثِّقل فيه، ولكنّه جاء في القرآن على العكس، وانتفى من طبيعته في قوله تعالى: (ولقدْ أنذرَهُم بطشَتَنا فتمارَوا بالنُّذُر)، فتأمّلْ هذا التركيب، وأنعِمْ ثمّ أنعِم على تأمّله، وتذوّقْ مواقعَ الحروف، وأجْرِ حركاتِها في حِسّ السّمع، وتأمّلْ مواضعَ القلقلة في دال (لقد)، وفي الطّاء من (بطشتنا)، وهذه الفَتَحاتُ المتوالية فيما وراء الطاء إلى واو (تماروا)، مع الفصل بالمدّ، كأنّها تثقيلٌ لخفّة التتابع في الفتَحات إذا هي جرت على اللسان؛ ليكون ثِقَلُ الضّمّة عليه مستخَفًّا بعدُ، ولتكون هذه الضّمّةُ قد أصابت موضعَها كما تكون الأحماضُ في الأطعمة. ثمّ ردِّدْ نظرَك في الرّاء من (تمارَوا) فإنّها ما جاءت إلّا مُسانِدةً لراء (النُّذُر) حتّى إذا انتهى اللّسانُ إلى هذه انتهى إليها من مِثْلها، فلا تجفو عليه ولا تغلُظ ولا تنبو فيه، ثمّ اعجَبْ لهذه الغُنّة التي سبقت الطّاء في نون (أنذرَهم) وفي ميمها، وللغُنّة الأخرى التي سبقت الذّال في (النُّذُر)»[٣٣].

٣ ـ عِيارُ الجِدّة وعدم الابتذال:

جعلَ ضياءُ الدّين من أسباب جمال المفردة أن لا يكون طولُ الاستعمال قد ابتذلَها،

---

٣٢ ـ المثل السائر، جـ١، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

٣٣ ـ إعجاز القرآن، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

فمجّها الذوق، وكرهها السّمع. ويلوح أنّ قانون التغيّر يصيب كلّ شيء؛ فما كان جديدًا في زمن يغدو سَفسافًا حين تلوكه الألسنةُ ويغدو مُلْكًا للناس جميعًا، ومن هنا يجنح البلغاءُ إلى اصطناع كلّ وسيلة لمباغتة المتلقّي بالجديد. وكأنَّ المبدأ القائل إنّ «لكلّ جديد رَوْعة» ينسحب على اللّغة نفسها. وقد وقف ضياءُ الدّين حيالَ هذه المسألة، ورأى أنّه لا يسلم شاعرٌ من أن تكون في لغته ألفاظٌ مبتذَلة، لكنّ الشّعراء يتفاوتون في مبلغ الإتيان بهذا المبتذَل. لكنّه عيبٌ يخلُقُ بالبليغ أن يتجنّبه. وأيّد مذهبَه من خلال المقارنة بين استخدام شاعرٍ مُفْلِق والاستخدام القرآنيّ للفظة «آجُرّ»، التي يرى أنّها مبتذلةٌ جدًّا، وأنّها وردت في شعر النابغة الذّبيانيّ، لكنّ الذّكْر الحكيم حين احتاج إلى مدلولها استعاض عن هذا اللّفظ ببديل، في طريقةٍ غايةٍ في السموّ والأناقة والرّوعة. يقول ضياءُ الدّين: «وهذا القِسْمُ من الألفاظ المبتذلة لا يكاد يخلو منه شعرُ شاعر، لكنّ منهم المُقِلّ، ومنهم المكثِر، حتّى إنّ العاربةَ قد استعملت هذا، إلّا أنّه في أشعارها أقلّ. فمن ذلك قولُ النابغة الذبيانيّ في قصيدته التي أولها:

مــن آلِ مَيّــةَ رائــحٌ أو مغتــدي:

أو دُميـــةٌ في مَرْمَـــرٍ مرفوعـــة   بُنيـــتْ بـــآجُرٍّ يُـــشادُ بقَرْمَـــدِ

فلفظةُ «آجُرّ» مبتذلةٌ جدًّا، وإن شئتَ أن تعلم شيئًا من سِرّ الفصاحة التي تضمّنها القرآنُ، فانظر إلى هذا الموضع، فإنّه لمّا جيء فيه بذِكْر الآجُرّ لم يُذكر بلفظه ولا بلفظ القَرْمَد أيضًا، ولا بلفظ الطُّوب الذي هو لغةُ أهل مصر؛ فإنّ هذه الأسماء مبتذلةٌ، لكن ذُكِر في القرآن على وجهٍ آخر، وهو قولُه تعالى: (وقال فرعونُ يا أيّها الملأُ ما علمْتُ لكم من إلهٍ غيري فأوقِدْ لي يا هامانُ على الطِّينِ فاجعل لّي صَرحًا) فعبّر عن الآجُرّ بالوقود

على الطّين»[٣٤]. والحقُّ أنّ مجافاةَ اللّفظة المبتذَلة للذّوق وعدَمَ جماليتها أمرٌ يُرْجَع فيه إلى الجِبِلّة البشريّة، حيث يأنف الإنسانُ ما طال ورودُه على حواسّه في صورة واحدة. ويعمد الذّكرُ الحكيم ههنا وفي مواضع كثيرة إلى الكِناية، وهي ضربٌ من البيان العالي الذي يذهب بالنّفس كلّ مذهَب، ويُحدِث فيها أقصى قدر من التأثير. وقد تبيّن المرحومُ الرافعيّ في الاستخدام القرآنيّ لهذه الصّورة وجوهًا من المعاني والأغراض مما لم يلمّ به ضياءُ الدّين، ولا اقترب منه. يقول الرافعيّ: «ومن الألفاظ لفظةُ (آجُرّ) وليس فيها من خفّة التركيب إلّا الهمزة، وسائرُها نافرٌ متقلقلٌ لا يصلح مع هذا المدّ في صوت ولا تركيب على قاعدة نَظْم القرآن، فلمّا احتاج إليها لفَظَها ولفَظَ مرادفَها وهو (القَرْمَد)، وكلاهما استعملَه فصحاءُ العرب ولم يعرفوا غيرهما، ثمّ أخرج معناها بألطف عبارة وأرقّها وأعذبها، وساقها في بيانٍ مكشوف يفضَحُ الصّبح، وذلك في قوله تعالى: (وقال فرعونُ يا أيُّها الملأُ ما علمتُ لكم من إلهٍ غيري فأوقدْ لي يا هامانُ على الطِّينِ فاجعل لّي صَرْحًا) فانظرْ، هل تجدُ في سِرّ الفصاحة وفي روعة الإعجاز أبرعَ وأبدعَ من هذا؟ ـ وأيُّ عربيّ فصيح يسمعُ مثْلَ هذا النّظْم وهذا التركيب ولا يملّكه حسّه، ولا يسوّغه حقيقةَ نَفْسه، ولا يُجَنّ به جنونًا، ولا يقول آمنتُ بالله ربًّا وبمحمّد نبيًّا وبالقرآن معجزةً؟ـ وتأمّلْ كيف عبّر عن «الآجُرّ» بقوله: «فأوقدْ لي يا هامانُ على الطّين»، وانظرْ موضعَ هذه القلقلة التي هي في الدّال من قوله (فأوقِدْ) وما يتلوها من رقّة اللّام، فإنّها في أثناء التّلاوة مما لا يُطاق أن يعبَّر عن حُسْنه، وكأنّما تنتزعُ النّفْسَ انتزاعًا. وليس الإعجازُ في اختراع تلك العبارة فحسبُ، ولكنّ ما ترمي إليه إعجازٌ آخر؛ فإنّها تحقِرُ

---

٣٤ ـ المثل السائر، جـ١، ص١٨٣ ـ ١٨٤.

شأنَ فرعون، وتصفُ ضلالَه، وتسفِّه رأيه، إذ طِمعَ أن يبلغ الأسبابَ أسبابَ السّموات فيطّلع إلى إله موسى، وهو لا يجد وسيلةً إلى ذلك المستحيل ولو نصَبَ الأرض سلَّمًا، إلّا شيئًا يصنعُه هامانُ من الطّين»(٣٥).

٤ ـ عِيارُ سهولة الفَهْم وقُرْب التّناول:

امتاز القرآنُ الكريم بلُغته السّهلة الممتنعة التي يدرك عامّةُ النّاس - على تفاوت حظوظهم - شيئًا من دِلالتها. وحتّى صِبيانُ الكتاتيب يُؤنسون في أنفسهم قدرًا من الفَهْم لمدلولات ألفاظ الذّكر الحكيم، فإن عزَّت الدّلالةُ الدقيقة عضَدَتْها الدّلالةُ الإيحائية المتأتّية من رَسْم ألفاظ القرآن الكريم جزءًا من دِلالتها بإيحائها الصّوتيّ وشُعاع نُورها، الذي يغزو الرّوحَ الصّافي، فيتلقّاه تلقّي الظامئ باردَ الماء. يقول الرافعيّ: «وهذه هي طريقةُ الاستهواء الصوتيّ في اللّغة، وأثرُها طبيعيٌّ في كلّ نفس، فهي تشبه في القرآن الكريم أن تكون صوتَ إعجازه الذي يخاطب به كلَّ نَفْس تفهمه، وكلَّ نفس لا تفهمه، ثمّ لا يجد من النفوس على أيّ حال إلّا الإقرارَ والاستجابة، ولو نزلَ القرآنُ بغيرها لكان ضربًا من الكلام البليغ الذي يُطمَع فيه أو في أكثره، ولما وُجِد فيه أثرٌ يتعدّى أهلَ هذه اللّغة العربيّة إلى أهل اللّغات الأخرى، ولكنّه انفرد بهذا الوجه للعَجْز»(٣٦).

أمّا ضياءُ الدّين فقد عدَّ هذه الصّفة في القرآن الكريم من مخايل اللّغة الجميلة والبيان العالي. وكأنَّ مكمنَ الجمال ههنا سُرعةُ انجلاءِ الدّلالة لعقل المتلقي وغزْوِها

---

٣٥ ـ إعجاز القرآن، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

٣٦ ـ إعجاز القرآن، ص ٢١٧.

لقلبه دونها إذن. والحقُّ أنّ لسهولة الفهم هذه أسبابًا كثيرة في كلام المنشئ، وقف النّقدُ العربيّ عندها كثيرًا، وعدّها عنصرًا لا يُستغنى عنه فيما يسمّى بليغًا من الكلام. وقد تبيّن ضياءُ الدّين آثار ذلك في لغة القرآن الكريم. يقول معلّقًا على لُغة فاتحة الكتاب المبين: «وإذا نظرْنا إلى ما اشتملت عليه من الألفاظ وجدْناها سهلةً قريبةَ المأخذ، يفهمُها كلُّ أحد حتّى صِبيانُ المكاتب وعَوامُّ السُّوقة، وإن لم يفهموا ما تحتَها من أسرار الفصاحة والبلاغة؛ فإنّ أحسنَ الكلام ما عرَف الخاصّةُ فضْلَه، وفَهِم العامّةُ معناه، وهكذا فلتكنِ الألفاظُ المستعملةُ، في سهولة فهمها وقرب متناولها»[٣٧].

٥ ـ عِيارُ مُلاءمة المقام:

أساسُ القضيّة هنا أنّ بعض الألفاظ أحقُّ من مرادفها في أن تقع في جملةٍ من الجمل. وهو أمرٌ مردُّه - فيما يرى ضياءُ الدّين ـ إلى الفِطْرة السليمة التي تستجيد لفظًا وتنكر مُرادِفَه مكانَه، على الرّغم من أنّه يحمل الدّلالةَ نفسها. ونحسب أنّ ذلك مرتبطٌ في بعض نواحيه بجهةٍ من جهات الانسجام الصوتيّ بين مفردات السّياق، وإن كان ضياءُ الدّين لا يسعفنا ببيانٍ شافٍ لمصدر هذا الإيثار والإنكار، ويعيد ذلك إلى مجرّد الفِطْرة الناصعة، وما يُحدثه السَّبْكُ من تآلف واقتراب بين الألفاظ. يقول في هذا الشأن: «ومَنِ الذي يؤتيه اللهُ فطرةً ناصعةً يكاد زيتُها يضيء ولو لم تمسَسْه نارٌ حتّى ينظر إلى أسرار ما يستعملُه من الألفاظ فيضعها في موضعها. ومن عجيب ذلك أنّك ترى لفظتين تدلّان على معنى واحد، وكلاهما حسَنٌ في الاستعمال، وهما على وزنٍ واحد

---

٣٧ ـ المثل السائر، ج١، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

وعِدّة واحدة، إلّا أنّه لا يحسُنُ استعمالُ هذه في كلّ موضع تُستعمَل فيه هذه، بل يُفرَق بينهما في مواضع السّبك، وهذا لا يدركه إلّا من دقَّ فهمُه وجَلّ نظَرُه. فمن ذلك قولُه تعالى: (ما جعلَ اللهُ لرجلٍ من قلبَيْنِ في جوفه) وقوله تعالى: (ربِّ إنّي نذرتُ لكَ ما في بطني محرَّرًا) فاستعملَ الجَوْفَ في الأولى والبَطْنَ في الثانية، ولم يستعمل الجَوْفَ موضعَ البَطْن، ولا البَطْنَ موضع الجَوْف، واللّفظتانِ سَواءٌ في الدّلالة، وهما ثلاثيتان في عدَدٍ واحد، ووزنُهما واحدٌ أيضًا، فانظر إلى سَبْك الألفاظ كيف يفعلُ؟»[٣٨]. ويخيَّل إلينا أنّ الأمر يعود ههنا إلى الدّلالة الإيحائية لكلٍّ من اللّفظتين؛ ذلك أنّ مادّة كلّ منهما تختلف بعضَ الاختلاف عن مادّة اللّفظة الأخرى. فمادّة «الجَوْف» توحي بالضّمور والخلوّ والانحسار والعُمْق، خاصّةً بما يرسمُه الجيمُ وبعدَه الواوُ السّاكن ثمّ الفاءُ من دلالة إيحائية؛ على عكس مادّة «البَطْن» التي توحي بالنتوء والبروز والانكشاف، وهي أنسبُ للحَمْل من مادّة الجَوْف؛ فالجَنينُ المكْنيّ عنه بقوله تعالى على لسان مريم - عليها السّلام ـ: «ما في بَطْني» يناسبه كثيرًا النتوء والبروز والانكشاف، مثلما هي حالُ «الحامِل»، ويناسُبه، تبعًا لذلك، لفظُ «بَطْن» دون «جَوْف».

٦ـ عيارُ الرّفق في التعامل مع الحِسّ:

يرى ضياءُ الدّين أنّ أسلوب القرآن الكريم يتعامل مع الحسّ تعاملًا خاصًّا، فهو يرفُق به، ويستعمل كلَّ وسيلة يحقّق من خلالها إمتاعَ هذا الحسّ، فإذا ما حدث أن استخدم الذّكرُ الحكيم ألفاظًا متفاوتة في درجة جمالها، فإنّه يؤدّيها إلى الحسّ وفْقَ ترتيب خاصّ تزداد

---

٣٨ ـ المثل السائر، ج١، ص١٤٣.

فيه جمالًا ورُواء. وقد وقف ضياءُ الدّين أمام قول البارئ جلَّ وعلا: (فأرسلْنا عليهمُ الطُّوفانَ والجرادَ والقُمَّلَ والضّفادعَ والدَّمَ آياتٍ مفصَّلاتٍ)، فقال: «وإذا نظرْنا إلى حِكمة أسرار الفصاحة في القرآن الكريم غُصْنا منه في بحرٍ عميق لا قرارَ له. فمن ذلك هذه الآيةُ المشارُ إليها، فإنّها تضمّنت خمسةَ ألفاظ، هي الطّوفانُ والجَرادُ والقُمَّلُ والضّفادعُ والدّمُ، فلمّا وردت هذه الألفاظُ الخمسة بجملتها قدّم فيها لفظةَ الطّوفان والجراد، وأُخّرت لفظةُ الدّم آخِرًا، وجُعِلت لفظةُ القُمَّل والضفادع في الوسط؛ ليطرقَ السّمْعَ أوّلًا الحسَنُ من الألفاظ الخمسة، وينتهي إليه آخِرًا، ثمّ إنّ لفظةَ الدّم أحسَنُ من لفظتي الطّوفان والجراد، وأخَفُّ في الاستعمال، ومن أجل ذلك جيء بها آخِرًا. ومراعاةُ مِثْل هذه الأسرار والدّقائق في استعمال الألفاظ ليس من القدرة البشرية»[٣٩].

وقد وقف شيخُ البيان العربيّ في القرن العشرين، الرّافعيّ، عند هذه الآية الكريمة وتبيّن من أسباب الجمال فيها ما لم يتهيأ مثلُه لضياء الدّين. ذلك أنّ ضياء الدّين يَلمح الجمالَ جُملةً فيقول إنّ هذه اللّفظة أجملُ من هذه، ولذلك قُدِّمت هذه وأُخِّرت تلك إلخ...، أمّا الرافعيّ فيضع يدَنا على تعليلٍ مقنعٍ لجمال ما اعتدّه ضياءُ الدّين جميلًا. قد تكون طبيعةُ كلٍّ من الرّجلَين وعصره وغير ذلك من أمور ممّا جعله يذهب إلى ما ذهب إليه. يقول الرافعيّ مفصِّلًا مبيِّنًا: «وما يشذّ في القرآن الكريم حرفٌ واحد عن قاعدة نَظْمه المعجز، حتّى إنّك لو تدبّرتَ الآياتِ التي لا تَقرأ فيها إلّا ما يَسردُه من الأسماء الجامدة، وهي بالطبع مَظِنّةٌ أن لا يكون فيها شيءٌ من دلائل الإعجاز، فإنّك ترى إعجازَها أبلغَ ما يكون في نَظْمها وجِهاتِ سَرْدها، ومن تقديم اسمٍ على غيره أو تأخيره

---

٣٩ ـ المثل السائر، ج١، ص١٤٨.

عنه، لنَظْم حروفه ومكانِه من النطق في الجملة، أو لنكتةٍ أخرى من نكت المعاني التي وردت فيها الآيةُ، بحيث يوجِد شيئًا فيما ليس فيه شيء. تأمّلْ قولَه تعالى: (وأرسلْنا عليهمُ الطوفانَ والجرادَ والقُمَّلَ والضفادعَ والدّمَ آياتٍ مفصَّلاتٍ) فإنّها خمسةُ أسماء، أخفُّها في اللّفظ (الطّوفانُ والجرادُ والدّمُ) وأثقلُها (القُمَّل والضفادع) فقدَّم (الطوفانَ) لمكان المدَّين فيها، حتّى يأنسَ اللّسانُ بخفّتها، ثمّ (الجرادَ) وفيها كذلك مَدٌّ، ثمّ جاء باللّفظَيْن الشديدين مبتدئًا بأخفّهما في اللّسان وأبعدهما في الصّوت لمكان تلك الغُنَّة فيه، ثمّ جيء بلفظة (الدّم) آخِرًا، وهي أخفُّ الخمسة وأقلُّها حروفًا؛ ليسرع اللّسانُ فيها ويستقيمَ لها ذوقُ النَّظْم ويتمّ بهذا الإعجازُ في التركيب»[٤٠].

إنّ الأساس الذي يبني عليه ضياءُ الدّين مَذهبَه في جمالية المفردة القرآنية أنّه ليس في كلام الله إلّا ما هو جميلٌ، وإذا ما احتاج الذّكرُ الحكيم أن يستخدم لفظًا وكان ذلك اللّفظُ ممّا لا يستحسنه الذّوقُ فإنّ القرآن يتجنّب هذا اللّفظَ ويستخدم مرادفًا له.

ويتّصل بهذا أنّ بعض الألفاظ تكون جميلةً في حال الجَمْع وغيرَ جميلة في حال الإفراد، وقد يحدث العكسُ فيُستجاد مُفردُ لفظةٍ ويُنكَر جمعُها، ويسري قانونُ جمالية المفردة القرآنية ههنا بإيثار الجميل واجتناب ما ليس كذلك. واستجابةً لهذا المبدأ كنتَ ترى ألفاظًا لا تُستخدَم في الذّكر الحكيم إلّا مجموعةً، وكذا لا تُستخدَم بعضُ الألفاظ إلّا مفردةً. والمرجِعُ في الاستخدام والاستبعاد هو الذّوقُ السّليم ليس غير. يقول ضياءُ الدّين: «ومن هذا النوع ألفاظٌ يُعدَل عن استعمالها من غير دليل يقوم على العدول عنها، ولا يُستفتى في ذلك إلّا الذوقُ السليم؛ وهذا موضعٌ عجيب لا يُعلم كُنْهُ سِرّه. فمن

٤٠ ـ إعجاز القرآن، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

ذلك لفظة «اللّبّ»، الذي هو العقلُ لا لفظةُ اللّبّ الذي تحت القشر، فإنّها لا تحسنُ في الاستعمال إلّا مجموعةً، وكذلك وردت في القرآن الكريم في مواضع كثيرة وهي مجموعةٌ، ولم ترد مفردةً، كقوله تعالى: (وليتذكّرَ أولو الألبابِ) و (إنَّ في ذلك لذكرى لأولي الألباب)، وأشبه ذلك. وهذه اللّفظةُ ثلاثيّةٌ خفيفةٌ على النّطق، ومخارجُها بعيدةٌ، وليست بمستثقَلةٍ ولا مكروهة، وقد تُستعمل مفردةً بشرط أن تكون مضافةً أو مضافًا إليها»[٤١]. وقد استرعى هذا اهتمامَ الرّافعيّ، فمضى يتبيّن ويتقصّى، حتّى انتهى إلى ما يكاد يكون مُقنعًا. والحقُّ أنّ الرّافعيّ ألمّ بالتّراث وأفاد كثيرًا من ملاحظات سابقيه وخاصّةً ضياءَ الدّين، لكنّ هذا لم يحل بينه وبين أن يأتي بالعجيب في هذا الشأن. يقول الرافعيُّ في هذا الذي نحن فيه: «وممّا لا يسَعُه طوقُ الإنسانِ في نَظْم الكلام البليغ، ثمّ ممّا يدلّ على أنّ نَظْم القرآن مادّةٌ فوق الصّنعة ومن وراء الفكر، وكأنها صُبّت على الجُمْلة صبًّا ـ أنّكَ ترى بعضَ الألفاظ لم يأت فيه إلّا مجموعًا، ولم يَستعمِل منه صيغة المفرد، فإذا احتاج إلى هذه الصّيغة استعملَ مرادفَها: كلفظة (اللُّبّ) فإنّها لم ترد إلّا مجموعةً، كقوله تعالى: (إنَّ في ذلك لذكرى لأولي الألباب) وقوله: (وليتذكّر أولو الألباب) ونحوهما، ولم تجيء فيه مفردةً، بل جاء في مكانها (القَلْبُ)؛ ذلك لأنّ لفظ الباء شديدٌ مجتمعٌ، ولا يُفضي إلى هذه الشّدّة إلّا من اللّام الشّديدة المسترخية، فلما لم يكن ثَمّ فصلٌ بين الحرفين يتهيّأ معه هذا الانتقالُ على نِسبةٍ بين الرّخاوة والشّدّة، تُحسّنُ اللفظة مهما كانت حركةُ الإعراب فيها، نصبًا أو رفعًا أو جرًّا، أسقطها من نَظْمه بتّةً، على سَعة ما بين أوّله وآخره، ولو حسنتْ على وجهٍ من تلك الوجوه لجاء بها حسنةً رائعة، وهذا

---

٤١ ـ المثل السائر، ج١، ص٢٨٤ ـ ٢٨٥.

على أنّ فيه لفظةَ (الجُبّ)، وهي في وزْنها ونُطقها، لولا حُسْنُ الائتلاف بين الجيم والباء من هذه الشّدّة في الجيم المضمومة»[٤٢].

أمّا الصّورةُ الثانية، أي استحسانُ استخدام بعض الألفاظ مفردةً فقط، فقد كان عند ضياء الدّين منها أكثرُ من مثال قرآنيّ، وجلُّها ينصر مَذهبَه في أنّ الذّكر الحكيم يهمل استخدامَ أيّ لفظ ليس له حظّ من الجمال وأسبابه. يقول: «وفي ضِدّ ذلك (أي ما ورد استعمالُه مجموعًا فقط) ما ورد استعمالُه من الألفاظ مُفرَدًا ولم يرد مجموعًا، كلفظة الأرض، فإنّها لم ترد في القرآن إلّا مفردةً؛ فإذا ذُكِرت السّماءُ مجموعةً جيء بها مفردةً معها في كلّ موضعٍ من القرآن، ولمّا أُريد أن يُؤتى بها مجموعةً قيل: (ومنَ الأرضِ مثْلَهنّ) في قوله تعالى: (اللهُ الذي خلَقَ سبعَ سمواتٍ ومن الأرض مثلَهنّ). وممّا ورد من الألفاظ مفردًا فكان أحسنَ ممّا يرد مجموعًا لفظةُ «البُقْعة»، قال الله تعالى في قصّة موسى عليه السّلام: (فلمّا أتاها نُوديَ من شاطئ الوادي الأيمن في البُقْعة المباركة من الشّجرة يا موسى إنّي أنا اللهُ)، والأحسنُ استعمالُها مفردةً لا مجموعةً، وإن استُعملت مجموعةً فالأَولى أن تكون مضافةً كقولنا: بِقاع الأرض، أو ما جرى مجراها»[٤٣].

ونحسب أنّ استحسانَ لفظةٍ ما مفردةً واستهجانَها مجموعةً يرجع إلى السّبب الذي ردّده ضياءُ الدّين كثيرًا؛ أي مجافاة الرّفق في التعامل مع أدوات النطق عند الإنسان ممّا يُثقِل كاهلَها. وهو أمرٌ يناقض الأساسَ الأوّل في تلقّي ما هو جميل؛ أي السّهولة والدّماثة والاعتدال. ذلك أنّ إدراك الجمال ينبغي أن ينتفي معه أيُّ إحساسٍ بالإرهاق

---

٤٢ ـ إعجاز القرآن، ص ٢٣٢.

٤٣ ـ المثل السائر، ج١، ص٢٨٦ ـ ٢٨٧.

والتّعب. ولعلّه لهذا السّبب ما جعلَ أرسطو الجميلَ ما أُدرِك بلحظةٍ واحدة. وقد وقفَ الرّافعيُّ عند أوّل المثالَين القرآنيّين، فقال: «وعكسُ ذلك لفظةُ (الأرض)، فإنّها لم ترد فيه إلّا مفردةً، فإذا ذُكِرت السّماءُ مجموعةً جيء بها مفردةً في كلّ موضع منه، ولمّا احتاج إلى جَمْعِها أخرجَها على هذه الصّورة التي ذهبت بسرّ الفصاحة وذهبَ بها، حتّى خرجت من الرّوعة بحيثُ يسجد لها كلُّ فكْرٍ سجدةً طويلة، وهي في قوله تعالى: (اللهُ الذي خلَقَ سبْعَ سمواتٍ ومنَ الأرضِ مثلَهنّ)، ولم يقل: وسبْعَ أرَضِين؛ لهذه الجَسْأة التي تدخلُ اللّفظَ ويختلّ بها النّظْمُ اختلالًا. وأنتَ فتأمّلْ - رعاك اللهُ - ذلك الوضعَ البيانيّ، واعتبرْ مواقعَ النّظْم، وانظرْ هل تتلاحقُ هذه الأسبابُ الدقيقة أو تتيسّر مادّتُها الفكريّة لأحدٍ من الناس فيما يتعاطاه من الصّناعة، أو يتكلّفه من القول، وإن استقصى فيه الذرائعَ وبالغ الأسباب، وأحكم ما قِبَله وما وراءه..»[٤٤].

٧ـ عِيارُ جماليّةٍ خاصّة لبعض الصِّيَغ:

استبان ضياءُ الدّين، وقد استقرى الاستخدامَ القرآنيّ للمفردات، أنّ الذّكْر الحكيم يصطفي صِيَغًا صَرْفية خاصّة للمفردات، يُلِحّ عليها دون غيرها في استخداماته. وحين يردِّد المرءُ النظرَ في أمثال هذه الصِّيَغ المستخدَمة وتُقارَنُ بنظائرها، يدرك بعضَ الأسرار في إمساك القرآن بها، ونَبْذِه غيرها. وكأنّ المعجمَ القرآنيّ لا يأذن بالدّخول من مفردات اللّغة إلّا لما وافق الذّوقَ السّليم، وخالطَ الرّوح، وداعبَ الوِجْدان. ويلاحِظ ضياءُ الدّين ـ مثلًا ـ أنّ الفعْلَ «وَدَع» لا يحسنُ إلّا حين يُستخدَم

٤٤ ـ إعجاز القرآن، ص ٢٣٣.

مستقبَلًا وأمرًا، ولم يجئ في القرآن الكريم إلّا كذلك، بينما جاء في الشّعر العربيّ ماضيًا، فشانه إتيانُه في هذه الصّيغة. يقول ضياءُ الدّين: «ومن هذا النّوع لفظةُ «وَدَع»، وهي فعلٌ ماضٍ ثلاثيّ لا ثِقَل بها على اللّسان، ومع ذلك فلا تُستعمَل على صيغتها الماضية إلّا جاءت غيرَ مستحسنة، ولكنّها تُستعمَل مستقبَلةً، وعلى صِيغة الأمر، فتجيء حسنةً. أمّا الأمرُ فكقوله تعالى: (فذَرْهمْ يخوضوا ويلعبوا)، ولم تأتِ في القرآن الكريم إلّا على هذه الصّيغة... وأمّا الماضي من هذه اللّفظة فلم يُستعمل إلّا شاذًّا، ولا حُسْنَ له، كقول أبي العتاهية:

أثْـرَوا فلَـمْ يُـدخِلوا قبـورَهمُ ... شـيئًا مـن الثّـروةِ التـي جمعـوا

وكـان مـا قـدَّموا لأنفـسهِمْ ... أعظـمَ نفعًـا مـن الـذي وَدَعُـوا

وهذا غيرُ حسَنٍ في الاستعمال، ولا عليه من الطّلاوة شيءٌ، وهذه لفظةٌ واحدة لم يتغيّر من جمالها شيء، سوى أنّها نُقِلت من الماضي إلى المستقبل لا غير»[(٤٥)].

٨ ـ عِيارُ ملاءمة السّياق:

تنبّه ضياءُ الدّين إلى أنّ بعض المفردات القرآنية قد جَمُلَتْ كثيرًا لمناسبتها للسّياق الصّوتيّ أو التركيب الذي وردت فيه. ومن هنا ليست جماليةُ أمثال هذه الألفاظ في ذاتها، وإنّما أحرزتْها بموافقتها لجاراتها في الإيقاع. والحقُّ أنّ ضياء الدّين، ههنا، وعى شيئًا وغابت عنه أشياء، كما يقال في جملة البشر ذوي الإدراك المحدود. ولا يجوز بحالٍ، طبعًا، أن يكون الذّوقُ البشريّ حُجّةً في جمال الاستخدام القرآنيّ للألفاظ. وشاعرُ العرب يقول:

---

٤٥ ـ المثل السائر، ج١، ص٢٨٣.

ومَـنْ يـكُ ذا فَـمٍ مُـرٍّ مـريضٍ يجـدْ مُـرًّا بـه المـاءَ الـزُّلالا

فنرى أنّه ينبغي أن يسلّم بجماليةٍ لا متناهية للاستخدام القرآنيّ، أدرك النّاسُ ذلك أم لم يدركوا. والحقُّ أنّنا نظلمُ الرّجلَ إن نحن قلنا إنه ناقش، أو حاجّ، أو تطرّق إليه شكّ، في شأنٍ من هذا القبيل. بل كان مبدؤه الذي لم يتزحزح عنه قِيدَ أنملة أنّ جمال الأداء القرآنيّ فوق كلّ جمال، وأنْ ليس في القرآن الكريم إلّا الجميل. لكنْ يبدو أنّ بعض المتحذلقين الذين سقم حِسُّهم النّقديّ رأوا مجانبةَ لفظة «ضِيزى» الواردة في سُورة النّجم (في الذّكْر الحكيم) للذّوق، وأنّها خارجةٌ عمّا يقتضيه البيانُ العالي، أبرأ إلى ربّي من قولٍ كهذا، وممّا هو أصغر منه !. فإذا ضياءُ الدّين يردّ عليهم حذلقتَهم وسقم ذوقهم. يقول في ذلك: «وهذه اللفظةُ التي أنكرْتَها في القرآن، وهي لفظةُ (ضِيزى)، فإنّها في موضعها لا يسدّ غيرُها مسدَّها، ألا ترى أنّ السُّورة كلّها، التي هي سورةُ النّجْم، مسجوعةٌ على حرف الياء، فقال: (والنّجْمِ إذا هوى. ما ضلَّ صاحبُكمْ وما غوى) وكذلك إلى آخر السّورة، فلمّا ذكَرَ الأصنامَ وقِسْمةَ الأولاد وما كان يزعمه الكفّار، قال: (ألكُمُ الذّكَرُ ولَهُ الأنثى تلك إذًا قِسْمةٌ ضِيزى) فجاءت اللفظةُ على الحرف المسجوع الذي جاءت السّورةُ جميعُها عليه، وغيرُها لا يسدّ مسدَّها في مكانها. وإذا نزلْنا معك، أيّها المعاند، على ما تريد قلنا: إنّ غيرَ هذه اللفظة أحسنُ منها، ولكنّها في هذا الموضع لا ترِدُ ملائمةً لأخواتها ولا مناسبة؛ لأنّها تكون خارجةً عن حروف السّورة..»[٤٦]. وقد وقف الرّافعيُّ عند هذه الكلمة وتبيّن من جمالها مظاهرَ كثيرة، ومخايلَ لا يملك من يطّلع عليها إلّا أن يخفض جناحَ الإقرار والتأييد. قال الرّافعيُّ:

---

٤٦ ـ المثل السائر، جـ١، ص١٥٦ ـ ١٥٧.

«وفي القرآن لفظةٌ غريبة هي من أغرب ما فيه، وما حسُنت في كلامٍ قطُّ إلّا في موقعها منه، وهي كلمةُ «ضِيزى» من قوله تعالى: (تلك إذًا قِسْمةٌ ضيزى)، ومع ذلك فإنّ حُسْنَها في نَظْم الكلام من أغرب الحُسْن وأعجبه، ولو أردتَ اللّغةَ عليها ما صلح لهذا الموضع غيرُها؛ فإنّ السّورة التي هي منها، وهي سورةُ النّجم، مفصَّلةٌ كلّها على الياء، فجاءت الكلمةُ فاصلةً من الفواصل، ثمّ هي في مَعْرِض الإنكار على العرب، إذ وردت في ذكر الأصنام وزَعْمهم في قسمة الأولاد، فإنّهم جعلوا الملائكةَ والأصنامَ بناتٍ لله مع أولادهم البنات، فقال تعالى: (ألَكُمُ الذّكَرُ وله الأنثى تلك إذن قسمةٌ ضِيزى)، فكانت غرابةُ اللّفظ أشدَّ الأشياء ملاءمةً لغرابة هذه القِسْمة التي أنكرها، وكانت الجملةُ كلّها كأنّها تصوِّرُ في هيئة النطق بها الإنكارَ في الأولى والتهكّم في الأخرى، وكان هذا التصويرُ أبلغَ ما في البلاغة، وخاصّةً في اللّفظة الغريبة التي تمكّنت في موضعها من الفَصْل، ووصَفتْ حالةَ المتهكِّم في إنكاره من إمالة اليد والرأس بهذين المدَّين فيها إلى الأسفل والأعلى. وجمعتْ إلى كلّ ذلك غرابةَ الإنكار بغرابتها اللّفظية... وإنْ تعجبْ فعاجِبْ لنَظْم هذه الكلمة الغريبة وائتلافه مع ما قبلَها، إذ هي مقطعان: أحدُهما مَدٌّ ثقيل، والآخَرُ مَدٌّ خفيف، وقد جاءت عَقِب غُنّتَين في «إذن» و «قِسْمةٌ». وإحداهما خفيفةٌ حادّة، والأخرى ثقيلةٌ متفشّية، فكأنّها بذلك ليست إلّا مجاوَرةً صوتية لتقطيع موسيقيّ. وهذا معنى رابعٌ للثلاثة التي عددناها آنفًا. أمّا خامسُ هذه المعاني، فهو أنّ الكلمة التي جمعت المعانيَ الأربعة على غرابتها، إنّما هي أربعة أحرف»[٤٧].

ذلكم، إذن، ما كان من أمر جماليّات المفردة القرآنية عند هذا العالم الأديب البليغ.

---

٤٧ ـ إعجاز القرآن، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

ولعلّ أقلَّ ما يستحقُّ ضياءُ الدّين منّا أن نقول في خاتمة المطاف إنّه استطاع بحُبّه لكتاب الله وملازمته إيّاه تلاوةً وتأمّلًا ومعاودةَ نظر أن يظفر بخبايا وأسرارٍ كثيرة كانت وراءَ بعض ما نُؤنس من جمالٍ وطَلاوة في المفردات والاستخدامات القرآنية. وإنّ الرّجلَ عرف قدْرَ نفسه، وعرف أقدارَ الآخرين، وأدرك على ضياءٍ من النَّصَفة قيمةَ ما قدَّم، ونفاسةَ ما حصَّل، وروعةَ ما استجاد.

المصادر والمراجع المعتمدة:

١ـ ابن الأثير (ضياء الدّين - نصر الله بن أبي الكرم): المثَل السائر في أدب الكاتب والشّاعر ـ تحقيق محمد محيي الدّين عبد الحميد - مطبعة مصطفى الحلبيّ بمصر، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.

٢ـ ابن خَلّكان: وفيات الأعيان - تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر في بيروت.

٣ـ الرّافعيّ (مصطفى صادق): إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربيّ في بيروت - ط ٩، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٤ـ ابن طَباطَبا (محمّد بن أحمد): عِيارُ الشّعر: تحقيق وتعليق د. طه الحاجري ود. محمّد زغلول سلام، المكتبة التّجارية الكبرى، القاهرة ١٩٥٦م.

٥ـ العسكريّ (أبو هلال، الحسن بن عبد الله): الصّناعتين، تحقيق علي محمّد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، مطبعة عيسى البابيّ الحلبيّ، القاهرة.



شكوى الشّكوى: تأمّلاتٌ في أبيات «شكوى النّاي» للشّاعر جلال الدّين الرّوميّ في ترجمتَيْن حديثتَيْن إلى العربيّة

تقديم:

ترمي هذه الدّراسةُ إلى رَصْد الجَوْر الذي يمكن أن تتركه الترجمةُ الشّعرية على المادّة المترجَمة. وتسعى إلى تحقيق ذلك بعَقْد مقارنةٍ بين ترجمتين عربيّتين حديثتين نسبيًّا لأبيات النّاي المشهورة، للشّاعر جلال الدّين الرّوميّ. وقد ظهرت التّرجمتانِ في ستّينيّات القرن العشرين. التّرجمةُ الأولى نثْريّة، وجاءت في إطار ترجمة الدكتور محمّد عبد السّلام كفافي للجزأين الأوّل والثّاني من كتاب «المثنوي» لجلال الدّين الرّوميّ، من اللّغة الفارسيّة إلى العربيّة. وقد اعتُمِدت الطّبعةُ الأولى التي نشرتها المكتبةُ العصريّة في صيدا وبيروت، سنةَ ١٩٦٦م. والتّرجمةُ الثّانيةُ شعريّةٌ، أعدّها الشّاعرُ السّوريّ المرحوم محمّد الفراتيّ، ضمن مختاراته من الشّعر الفارسيّ، التي أصدرتْها وزارةُ الثقافة السّورية تحت عنوان: «روائعُ من الشّعر الفارسيّ»، سنةَ ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م. ويتضمّن هذا الاختيارُ أشعارًا لثلاثةٍ من أعلام الشّعر العِرْفانيّ الإيرانيّ: جلال الدّين الرّوميّ، وسعدي الشّيرازيّ، وحافظ الشّيرازيّ.

ترجمةُ الأدب والشّعر:

احتاج الإنسانُ منذ قديم الزّمان إلى أن يتعرّف فِكْرَ الآخَر المختلِف عنه في اللّغة، تحقيقًا لمبدأ أساسيٍّ هو وحدةُ الجنس البشريّ، مِصْداقًا للحديث الشّريف: «كلّكُم لآدم وآدمُ من تراب»! وتحقيقًا لمبدأ آخَر تُمليه الحياةُ نفسُها وحاجةُ الإنسان فيها إلى المغالبة والكدْح والتّسخير، تلك الحاجةُ التي تستدعي منه معرفةَ فِكْر الآخَر وإنجازاته في حقل عِمارة الأرض وسِيادة الإنسان وإفادته من معطيات الطبيعة والكَوْن.

على أنّ فِكْر الآخَر هذا ضَرْبانِ أساسيّان: فِكْرٌ نظريٌّ وعمليّ يروق بعضَهم أن يطلق عليه صفة «براغماتيّ»[١]، أي نفعيّ تعليميّ؛ وفِكْرٌ آخَر يجوز وصْفُه بأنّه «فنّي» إبداعيّ، مصدرُه خيالُ الإنسان وقواه المبدِعة متجلّيًا فيما عُرِف بـ «الفنون الجميلة»: كالموسيقى والرّسْم والأدب[٢]...

ويهمّنا هنا أن نتحدّث عن ترجمة الشّعر من لُغةٍ أخرى إلى العربيّة شعرًا، من خلال النّموذج الذي آثرْنا جعْلَه مادّةً لدَرْسنا وتأمّلنا.

والصّحيحُ أنّ التّرجمة الشّعرية قديمةُ العهد؛ فقد تُرجِمت آثارٌ شعرية كثيرة منذ آلاف السنين، كالإلياذة والأوديسّة ومسرحيّات سوفوكليس، لكنّ هاجسًا ضاغطًا ظلّ يؤرّق المبدِعين والمترجِمين والقرّاء حول مشروعيّة ترجمة الشّعر. ويعرِّف الدّارسون

---

١ ـ انظر بشأن هذا الوصف: أسعد، د. سامية، مقال بعنوان: «ترجمة النصّ الأدبيّ»، مجلّة عالَم الفكر الكويتيّة، يناير وفبراير ومارس ١٩٨٩م، ص١٧.

٢ ـ بشأن كون الشّعر والنّثر طريقةً خاصّة للتفكير والمعرفة راجع كتابنا الذي ترجمناه عن الإنجليزيّة: نظريّة الأدب في القرن العشرين، الطبعة الأولى، ص٢١ وما بعده.

التّرجمةَ في الجُمْلة بأنّها «نَقْلُ نصّ مكتوبٍ بلُغةٍ ما إلى لُغةٍ أخرى، وإن كان هذا النّقلُ لا يخلو من قدْرٍ من الخيانة قد يكثر أو يقلّ»[٣].

والنصُّ الشّعريّ، وإن يكن مكتوبًا بلُغةٍ، منظومٌ نَظْمًا خاصًّا في هذه اللّغة، أي إنّه مؤلَّفٌ تأليفًا خاصًّا. إنه نصٌّ ذو بِنية خاصّة آثرت العربيّةُ أن تطلق عليها صفة «النَّظْم»[٤]. والنَّظْمُ، أو البِناءُ الخاصّ للُغة الشّعر كما يؤثره جان كوين اسمًا لكتابه القَيِّم المترجَم إلى العربيّة، أمرٌ عرفته اللّغاتُ القديمة جميعًا تقريبًا. وإذا ما وضعْنا في الحسبان هذه الكيفيّةَ النّظْمية المميِّزة لِلُغة الشّعر، واختلافَ اللّغات نفسها في طرائق أدائها وتقديمها المعانيَ، أدركْنا شيئًا من باعث الشكّ الذي يستبدّ بمن يقيّمون ترجمةَ الشّعر ووفاءها بمطالب الأصل المترجَم، حتّى إنّ بعضهم ذهب إلى القول: «إنّ ترجمة الشّعر ـ مهما بلغ حظّها من الدّقّة والأمانة والجمال ـ تظلّ ذريعةً نلجأ إليها عند الضّرورة، فهي لا تستطيعُ أن تعكسَ الأصْلَ بصورة كاملة أو أن تُغني عن تذوّق الأصْل في لُغته»[٥].

ويُرجِعُ فريقٌ من الدّارسين الصّعوبةَ في ترجمة النصّ الأدبيّ، وفي جُملته النصُّ الشّعريّ، إلى ثلاث سماتٍ أساسية مميزة لهذا النصّ هي: الوظيفةُ التعبيريّة، والقدرةُ الإيحائيّة، وإبرازُ قيمة الشّكْل[٦]. وتُرجِع باحثةٌ معاصرة صعوبةَ ترجمة الشّعر بخاصّة إلى تعدّد مستوياته العَلامية «السيميوطيقيّة»: «فالشّعرُ يتميّز بكونه ينطوي على أكثر من

---

٣ ـ أسعد، د. سامية، عالَم الفكر (سابق) ص١٥.

٤ ـ انظر في هذا الشأن مصطلحَ النّظْم والتعابير الاصطلاحيّة الشارحة له في: الجُرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص٣٤ وما بعده.

٥ ـ مكّاوي، عبد الغفّار، مقال بعنوان: «ترجمة الشّعر»، فصول، العددان ٣، ٤، ج٢، ديسمبر ١٩٨٩م، ص١٨١.

٦ ـ أسعد، د. سامية (سابق) ص١٦.

مستوى سيميوطيقيّ، فهو لغةٌ وموسيقى وتشكيلٌ وبؤرة تقاطع لهذه المستويات»[٧].

وأيًا كانت درجةُ الشكّ في تمثيل النصّ المترجَم للأصْل الشّعريّ، تظلّ ترجمةُ الشّعر أمرًا ضروريًا تبيح ضرورتُه محظورَه؛ وتذهب دراسةٌ معاصرة إلى القول: «إنّ ترجمةَ الشّعر ممكنةٌ، ولولا التّجربةُ التي خاضها المترجمون على مرّ السّنين، من الناحية العمليّة، عندما نقلوا النصوصَ الشّعرية إلى لغاتٍ أخرى، لما وصلت إلينا وإلى غيرنا أسماءُ الشّعراء وأعمالهم»[٨].

وإزاء هذه الضرورة، عُرِضت على مائدة البحث مسألةُ المبدأ الأخلاقيّ الذي يُفترض أن يحكم ترجمةَ العمل الأدبيّ، فمال كثيرٌ من الآراء إلى الاعتدال والواقعيّة والرضا بالقَدْر المستطاع تحقيقُه. إذ ترى سيلين زنس S. Zins أنّ المبدأ الأخلاقيّ الوحيد الذي يمكن تطبيقُه عند نَقْل العمل الأدبيّ يتمثّل في فَهْم النصّ وخواصّه، أي المكان الذي يشغله في تاريخه الثقافيّ»[٩].

ولا شكّ في أنّ مثل هذا الاتجاه إلى التخفيف أمرٌ تستدعيه ضرورةُ فعل ما لا بدّ من فعله؛ أي ترجمة الشّعر العصيّ على التّرجمة. وإذ ذاك يكون مقبولًا القولُ: «إنّ ترجمةَ الشّعر لا يمكن أن تكون تطابقًا أبدًا، والذين يُصرّون على إيجاد هذا التطابق لا ينتهون إلّا إلى عملية تشويه، في رأيي»[١٠].

---

٧ ـ غزول، د. فريال جبوري، مقال بعنوان: «نحو تنظير سيميوطيقيّ لترجمة الإبداع الأدبيّ»، فصول، العددان ١، ٢ ج١ يوليو وأغسطس ١٩٩١م، ص١٢٠.

٨ ـ أسعد، د. سامية، (سابق)، ص٣٢.

٩ ـ نفسه، ص٢٥.

١٠ ـ نفسه، ص٣٣.

تَطابقُ النصَّين إلى درجةٍ أن يكون هذا ذاك أمرٌ غير ممكن إذًا، ولا بدّ من قدْرٍ من «الفاقِد» في ترجمة الشّعر، كما تقول د. سامية أسعد[١١]. ولارتباط الأمر بمادّتنا المدروسة نتساءل: ما مقدارُ هذا الفاقد الذي تأذن به ترجمةُ الأعمال الأدبيّة في الجُملة، والشّعر خاصّةً؟ يذهبُ بعضُ الآراء إلى القول بشيء من الحرّية يحظى به مترجِمُ العمل الأدبيّ، فمترجِمُ النصّ الأدبيّ «حتّى إذا راعى الدّقّة في ترجمته، باستطاعته «التصرّفُ» في النصّ بطريقةٍ ما، وحذْفُ شيء هنا، وإضافةُ شيء هناك، بل باستطاعته أيضًا إعادةُ كتابة النصّ في صياغةٍ جديدة، بدون أن تترتّب على موقفه هذا أيّةُ آثار سلبية»[١٢].

على أنّ ثمّة حدًّا لا يمكن تجاوزُه في درجة الفاقِد في الأعمال المترجَمة، وخاصّةً حين يكون المترجَمُ عملًا شعريًا فذًّا في لُغته الأصليّة من طراز أبيات النّاي لجلال الدّين الرّوميّ؛ فإنّ النّقْل غيرَ الأمين لمثل هذه الأبيات يُفضي إلى تشويهها، إن لم نقل إماتتها، وتبدو سيلين زنس على قدر كبير من التوفيق حين تقول: «يقف المترجِمُ بين ضفّتين وتتمثّل مهمّتُه في نَقْل النصّ كاملًا من ضفّة إلى أخرى، فهو يمسك بكائنٍ حيّ على إحدى الضفّتين، وعليه أن يقودَه حيًّا، لا عاجِزًا أو مبتورًا، إلى الضفّة الأخرى»[١٣].

على أننا في «شكوى النّاي» إزاءَ معضلة من ضرب آخر؛ فنحنُ أمامَ ترجمة الشّعر شِعْرًا، ولا إخال أنّ أحدًا يجادل في مبلغ الضّيم الذي سيصيب المادّة المترجمة في هذه الحالة. وإذا كان النّاي عند جلال الدّين يشكو لأنّه فُصِل عن منبته الأصليّ في الغاب،

---

١١ ـ نفسه، ص٣٥.

١٢ ـ نفسه، ص١٨.

١٣ ـ نفسه، ص١٩.

فإنّ عليه أن يشكو مرّةً أخرى كَتْمَ نُواحه وعدَمَ قدرته على التّعبير الصحيح عن آلامه، حين كُتب عليه أن يُترجَم شعرًا إلى لُغة غير لغته الأصليّة. ويذهب بعضُ الدّارسين إلى أنّ الشّاعر الذي يترجِم إلى لغته القومية شعرَ شاعرٍ آخر يجد نفسَه في مضيقٍ من مضائق القول كثيرًا ما ينسدّ عليه. فإنّه إذا «كان المترجِمُ شاعرًا في لُغته، فلابدّ من أن يجد نفسَه في وضع أسوأ بكثير من وضع الشّاعر الذي يتصدّى لترجمته؛ إذ إنه سيعمل على نصّ موجود ومبدَع فعلًا، عليه أن يبدعه مرّةً أخرى، على الرغم من أنّ حرّيّته ستكون بالضّرورة أقلّ كثيرًا من حرّيّة الشّاعر الأصليّ»[١٤].

ويعرض منظّرو التّرجمة أُسُسًا كثيرة لبناء ترجمةٍ أكثر توفيقًا، وتحدّد زنس أربعة شروط لا بدّ أن يحقّقها مترجِمُ العمل الأدبيّ، وهي:

١ـ معرفةُ اللّغة الأجنبية.

٢ـ معرفةُ اللّغة التي يترجِم إليها النصّ.

٣ـ القدرةُ على التحليل والإدراك الأدبيّ.

٤ـ رؤيةُ النصّ من الدّاخل[١٥].

وستكون هذه الشّروطُ في الذهن عند تأمّلنا ترجمةَ الفُراتيّ «شكوى النّاي». والشّرطانِ الأخيرانِ منها أساسيّان في ترجمة الآثار الشّعرية الخالدة. ويمكن تلخيصُ تأثيرهما بالقول إنّ المترجِم ينبغي أن يكون على درايةٍ بالتقليد الذي ينتمي إليه المتْنُ المترجَم، وتنتمي «شكوى النّاي» إلى تقليد الشّعر العِرْفانيّ الفارسيّ الذي أرسى دعائمَه

---

١٤ ـ مكّاوي، عبد الغفار (سابق)، ص١٨٢.

١٥ ـ أسعد، د. سامية، (سابق)، ص٢٤.

الشّاعرانِ الكبيران السّنائي والعطّار[١٦].

ويبدو أنّ هذه الصّورةَ الشّعرية كانت مألوفةً في الشّعر الفارسيّ قبل عصر الرّوميّ، ولسنا ندري على وجه اليقين مبلغَ معايشة الفُراتيّ هذا التقليدَ. ويجدُ المرءُ نفسَه أحيانًا مدفوعًا إلى القول إنّ ثمّة عاملَين قلّ أن يفطن إليهما مَنْ يكتبون في نظريّات الترجمة، وهما على قدر كبير من التأثير. وفي حال نموذجنا نستطيعُ القول إنّ الطّاقةَ الدّلالية للّغة العربيّة وتمكّنَ الفُراتيّ من ناصية الشّعر العربيّ وفْقَ نسيجه المألوف منذ القِدَم، جارًا على «شكوى النّاي». فالنصُّ المترجَم ذو حظّ عريض من جماليّات الأداء الشّعريّ العربيّ في الجَرْس والمفردات والتّراكيب، وفي الأخيلة والمعاني أيضًا، لكنّ هذا القَدْر المنجَز من الجمال كان في كِفّة التقليد الشّعريّ العربيّ على حساب الجمالية الشّعرية العِرْفانيّة. ولعلّ نتائجَ أقرب إلى اليقين تكون ثمرةَ تأمّلاتنا في التّرجمة الشّعرية العربيّة التي قدّمها الفُراتيّ لـ«شكوى النّاي».

جلالُ الدّين الرّوميّ والصّورةُ المجازية للنّاي:

جلالُ الدّين محمّد بن محمّد البَلْخيّ ثمّ القُونَويّ المشهورُ بالرّوميّ أو مولانا (٦٠٤ - ٦٧٢هـ) واحِدٌ من عظماء الشّعر الإسلاميّ، ولعلّه أكبرُ شاعر صوفيّ عرفته الدّنيا[١٧]. وقد لقيَ من الاحترام والتّبجيل بين المسلمين وغير المسلمين ما لم يظفر به

---

١٦ ـ انظر بشأن هذين الشّاعرين والتقليد الشّعريّ الصوفيّ الفارسيّ كتابَنا الذي ترجمناه عن الإنجليزية: يَدُ الشّعر: خمسة شعراء متصوّفة من فارس، مقدّمة المترجم إلى العربيّة.

١٧ ـ الكتبُ المؤلّفة حولَ حياة جلال الدّين وتصوّفه وشعره كثيرة، وفي لُغات عديدة. على أنّ من الكتب المتميزة في هذا الشّأن في الإنجليزية:

=

شاعرٌ آخر. تقول عنه المستشرقة الفرنسيّة إيفا دي فيتراي ـ ميروفتش Eva de Vitray-Meyerovitch: «رجُلَ زمانِه وكلِّ الأزمنة، ذلك كان جلالُ الدّين الرّوميّ، طَلْعة حيّة ومحبّبة في كلّ العالم الإسلاميّ ذي الثماني مئة مليون من السّكان. من القاهرة إلى طَنجة، من جاكرتا إلى لاهور، في القرى البائسة في الهند وأفغانستان، وإيران، وتركيا، تُنْشِد الجماهيرُ أشعارَه في مواكب الحجّ»(١٨).

كان الرّوميّ أستاذًا روحيًّا من طِراز فريد، وقد توسّم فيه العارِفُ الكبير الشيخ محيي الدّين بن عربيّ (ت٦٣٨هـ) الولايةَ منذ أن كان صغيرًا عندما مرّ موكبُ الأسْرة بدمشق في طريقهم من مكّة إلى الأناضول؛ إذ «يقال إنّ ابن عربيّ عندما رأى جلالَ الدّين الصّغير يمشي خلفَ بهاء الدّين [والده] هتف: سبحانَ الله! محيطٌ يمشي خلْفَ بحيرة»(١٩).

ولعَمْري إنّ هذه الفِراسة صحّتْ، وصحّ معها أن يكون جلالُ الدّين الرّوميّ أحدَ صوفيّة الإسلام العِظام. وتأتي عظَمةُ الرّوميّ، على الحقيقة، من عظَمة الإسلام حين يُقيّض له مفكّرٌ متألّق قادرٌ على تحويل الصّخر اليمانيّ إلى عَقيق، كما يحلو للرّوميّ

=

A. Schimmel, The Triumphal Sun, Fine Books, London. 1978،

وقد انتهينا توًّا، والحمدُ لله، من ترجمة هذا الكتاب إلى العربيّة تحت عنوان: «الشّمسُ المنتصرة». وفي الفارسيّة: زرّين كوب، عبد الحسين، بحر در كوزه، بلّه بلّه تاملاقات خدا.

١٨ ـ انظر كتابها:

Rumi and Sufism, p. 212.

وقد ترجمنا هذا الكتابَ إلى العربيّة.

١٩ ـ

Ibid., p. 21.

نفسه أن يقول في وصْف العارِف الحقّ[٢٠].

تركَ الرّوميُّ ما يقرب من سبعين ألفَ بيتٍ من الشّعر الرّائع، وعددًا كبيرًا من الرُباعيّات التي تمتاز بحظٍّ كبيرٍ من سِحْر البيان، وله عددٌ من المؤلّفات النثرية. وعَمَلاه الشّعريّانِ الكبيران هما: المثنويّ، وهو مجموعٌ شعريّ يقرب من ستّة وعشرين ألفَ بيت، في ستّة أجزاء. وموضوعُه التّربيةُ الرّوحية التي ترتفع بالإنسان في هذه الدّنيا ليكون أهلًا لأن تسجدَ له الملائكة كما سجَدَت لأبيه آدم. وعمَلُه الثّاني «ديوان شَمْس تَبريز» الذي يتألّف مما يقرب من ثلاثة وأربعين ألفَ بيت، يعبّر فيها عن حُرقته وأشواقه بعد أن غاب عنه معشوقُه العارِفُ الكبير شَمْسُ الدّين التّبريزيّ. أمّا تصوّفه فإنّه كما يقول عنه الدّكتور محمّد عبد السّلام كفافي: «ليس من ذلك النّوع السّلبيّ الذي يدَعُ الحياةَ وما فيها، ويدعو إلى هَجْرها والفَناء عنها فَناءً كاملًا، ويعدّها شرًّا تورّطت فيه البشريّة، بل هو تصوّفٌ بنّاء، يستمدّ عناصرَه من الإنسان، ويتعمّق في بحث مشاكله الرّوحيّة والعمليّة، ويحاول أن يرسم له المُثُلَ العليا في الفِكْر والعمَل»[٢١].

و«شكوى النّاي» هي الأبياتُ الثمانيةَ عشرَ التي افتتح بها جلالُ الدّين «المثنويّ»، وتشكّل هذه الأبياتُ المحورَ الذي أدار حولَه الرّوميّ هذه المجموعةَ الشّعرية الضخمة النفيسة.

والنّايُ، هنا، رمزٌ للرّوح الذي كان في عالَم الذّرّ فتجلّى له الحقّ سبحانه فأخذ منه

---

٢٠ ـ في شأن تأثير جلال الدّين الرّوميّ في الشّرق والغرب انظر:

A. Schimmel, The Triumphal Sun ،p. 367.

٢١ ـ مثنوي جلال الدّين الرّومي، ترجمة د. محمّد عبد السّلام كفافي، ج١، ص١ـ ٢.

العهْدَ في قوله تعالى: «ألسْتُ بربّكم قالوا بَلى». وعندما هبط الرّوحُ وسكنَ الجسدَ وافتقد هذا الوِصالَ لقي كثيرًا من العَنَت والألم لأنّه فارقَ الأصْل. النّايُ قُطِع من أجَمَته التي نبتَ فيها وأحبّها، والرّوحُ على غراره، فُصِل عن أصْله وهو يحِنّ إلى زمان وصْله. يقولُ الصوفيّ الهنديّ عِنايتْ خان: «قدّم جلالُ الدّين الرّوميّ صورةً رائعة لهذه الفلسفة، وهو يفتتح عملَه الرائع «المثنويّ» بالقول: «أصغِ إلى النّاي واسمعْ ما يحدّثك به، ما ذلك الشيءُ الذي يصدر عن النّاي فيستبدّ بنفسِك، ويتخلّل وِجدانَك؟ ثمّ يعطينا مثالًا: النّايُ، تلك القِطعةُ من القصَب التي قُطعت من جذورها وأُبعدت عن أصْلها، له قِصّةٌ يريد أن يحكيها، إنّه مجوّفٌ، قلبُهُ فارغ، لكنّه إلى جانب هذا الفراغ صُنعت عِدّةُ ثقوب إلى قلْبه، على نحوٍ يكون في مقدوره أن يقدِّم كلّ النّغمات التي يُراد أن يصدح بها من أدنى النغمات إلى أعلاها... والإنسانُ عُودٌ من الخيزران فُصِل عن أرومته، تلك الأرومةُ كلٌّ تامّ، والعُودُ ناقص»[٢٢].

بقي أن نشير إلى أنّ الرّوميّ نظَم المثنويّ من أوّله إلى آخره على بحْر الرَّمَل المسدَّس: فاعلاتُن، فاعلاتُن فاعِلُن (مرّتين). واختارَ طريقةَ المزدوِج أو المثنويّ، إذ يوحِّد الشّاعرُ بين عَروض كلّ بيت وضَرْبه بقافية واحدة. فإذا انتهى من البيت جاء البيتُ الذي يليه مطابقًا له في الوزْن ومختلِفًا عنه في قافيتي مصراعيه.

وابتغاءَ التدليل على مبلغ التصرّف في المتْن الأصليّ الذي تُظهره ترجمةُ الشّاعر محمّد الفُراتيّ ـ رحمه الله ـ آثرْنا إثباتَ المتْن الفارسيّ للأبيات الثّمانية عشر، معتمِدين الطّبعة المحقّقة التي أخرجها الدكتور محمّد استعلامي. كما أثبتْنا الترجمةَ النثرية للأبيات للمرحوم

٢٢ ـ يد الشّعر (سابق) ص١٣٧.

الدكتور محمّد عبد السّلام كفافي؛ وهي، فيما نرى، أكثرُ وفاءً للأصْل الفارسيّ؛ ابتغاءَ أن يتلمّس المتأمّلُ شيئًا من بَلْوى النّاي، أو ما يمكن تسميتُه جَوْرَ القريض على القريض.

ونشيرُ منذ البدء إلى احترامِنا البالغ لصَنيع المرحوم الشّاعر محمّد الفُراتيّ وتمكّنه الواضح من العربيّة والفارسيّة.

شكوى النّاي:

١ـ بشنو اين نى چون شكايتْ مى كندْ　　از جدايى ها حكايتْ مى كندْ

ـ استمع للنّاي كيف يقصّ حكايتَه. إنّه يشكو آلامَ الفراق [يقول]:

اسمعِ النّايَ مُعْرِبًا عن شَكاتِهِ　　بعد أن بات نائيًا عن لِداتِه

٢ ـ كز نيستان تامرا بُبريده اندْ　　در نفيرم مرد وزنْ ناليده اندْ

ـ «إنّني منذ قُطِعتُ من منبِت الغاب، والناسُ رجالًا ونساءً يبكون لبكائي.

قائلًا في شكاتِهِ للعِباد　　بعد صَحْبي ما ذقتُ طعْمَ الرُّقادِ

٣ـ سينه خواهم شرْحه شرْحه ازفراق　　تابگويم شرْح درد اشتياق

ـ إنني أنشُدُ صدْرًا مزّقه الفراق، حتّى أَشْرحَ له ألمَ الاشتياق.

مِنْ جُروحٍ تُرى بصَدْرِ الحزينِ　　أبعثُ الصّوتَ مشبَعًا بالأنينِ

٤ـ هر كسى كو دور ماند از أصل خويشْ　　باز جويد روزگارِ وصْلِ خويشْ

ـ فكلُّ إنسانٍ أقام بعيدًا عن أصْله، يظلّ يبحث عن زمانِ وصْله.

كلُّ مَنْ فارقَ الدّيارَ اقتسارا　　يطلبُ الوصْلَ ليلَه والنّهارا

٥ـ من به هر جمعيّتي نالان شدمْ　　جفت بَدْ حالان وخوش حالان شدم

ـ لقد أصبحتُ في كلّ مجتمع نائحًا، وصرِتُ قرينًا للبائسين والسّعداء.

فـــتَراني بكـــلّ وادٍ أنـــوحُ وفـــؤادي مـــن الغـــرامِ جـريحُ

٦ ـ هـر كـسى از ظـنّ خـود شـديارمنْ از درونِ مـــن نجـست اسرار مـــن

ـ وقد ظَنَّ كلُّ إنسان أنه قد أصبحَ لي رفيقًا، ولكنّ أحدًا لم ينقب عمّا كمنَ في باطني من الأسرار.

كـلُّ شـخصٍ يظنّني مـن صِحابِهْ وهـو عـن سرّ نَـوْحتي في حِجابِـهْ

٧ـ سرّ مـن از نـالـه مـن دور نيستْ ليـك چشم وگوش را آن نورنيـستْ

ـ وليس سرّيّ ببعيدٍ عن نُواحي، ولكنْ أنّى لعينِ ذلك النّورُ، أو لأذنٍ ذلك السّمعُ، الذي به تُدرك الأسرار؟

وقريـبٌ مـن نَـوْحتي سرُّ نفـسي لـو بـسَمْعِ الأنـامِ قـوّةُ حِـسّي

٨ ـ تنْ ز جـانْ وجـان زتـن مستورْنيستْ ليـك كـس را ديـدِجان دستورنيـستْ

ـ وليس الجسمُ بمستورٍ عن الرّوح، ولا الرّوحُ بمستورٍ عن الجسم، ولكنّ رؤيةَ الرّوح لم يؤذَنْ بها لإنسان.

كـلُّ روحٍ مـن جِـسْمِها في إهـابِ والفتـى عـن شـهودِها في حِجـابِ

٩ـ آتش است ايـن بـانگ نـاي ونيست بـاد هركه ايـن آتـش نـدارد، نيستْ بـاد

ـ إنّ صوتَ النّاي هذا نارٌ لا هواء، فلا كانَ من لم تضطرمْ في قلبه مثلُ هذه النار.

نوحَـةُ النّـاي لفحـةٌ مـن سَعيرِ لا هـواءٌ، فـلا تكـنْ بـالغريرِ

١٠ـ آتـشِ عـشق است كانـدر ني فِتـاد جوشـشِ عـشق است كانـدر مـى فتـاد

ـ وهذه النّارُ التي حلّت في النّاي هي نارُ العِشْق، كما أنّ الخمرة تجيشُ بما استقرّ فيها من فورة العِشْق.

تلـك نـارٌ بقلْبـه وهُيـامُ | حـين جاشـت مـن الغـرامِ المُـدامُ

١١ـ نـي، حريـفِ هركـه از يـارى بريـدْ | پرده هـايش پرده هـاى مـا دريـدْ

ـ إنّ النّايَ نديمٌ لكلّ من فرّقه الدّهرُ عن حبيب، وإنّ أنغامه قد مزّقت ما يغشّي أبصارَنا من حُجُب.

هـوَ خِـلٌّ لكـلّ صـبٍّ غريـبِ | و(نـوا)هُ شـقّت حجابَ القلـوبِ

١٢ـ همچونـى، زهـرى وترياقى كـه ديـدْ؟ | همچونـى، دمساز ومشتاقى كـه ديـدْ؟

ـ مَنْ رأى مثْلَ النّاي سُمًّا وترياقًا؟ ـ من رأى مثْلَ النّاي رفيقًا مشتاقًا؟

هـوَ فينـا مُـصاحِبٌ وَمـشُوقُ | وحيـاةٌ لنـا ومـوتٌ حقيـقُ

١٣ـ نـى، حـديثِ راه پرخـون مـى كنـدْ | قـصّه هـاى عـشقِ مجنـون مـى كنـدْ

ـ إنّ النّاي يروي لنا حديثَ الطّريق الذي ملأته الدّماء، ويقصّ علينا قِصصَ عشْق المجنون.

كـمْ روى قـصّةً لـصَبٍّ صريـعِ | بطريـقٍ ملطَّـخٍ بـالنّجيعِ

١٤ـ محرمِ ايـن هـوشْ جزْ بيهـوشْ نيـستْ | مـر زبـان را مـشترى جـز گوش نيـستْ

ـ وهذه الحكمةُ (التي يرويها) قد حُرِّمت على مَنْ لا عقلَ له؛ فليس هناك من يشتري بضاعةَ اللّسان سوى الأذن.

أفأهـلُ الإحـساسِ مَـنْ لا يُحِـسُّ | ونتـاجُ العقـولِ في الـسّمعِ رسُّ

١٥ـ درغـم مـا، روزهـا بيگـاه شـد | روزهـا، باسـوزها همـراه شـد

لقد أصبحتْ أيّامُنا متشابهاتٍ في الهموم، وصارت الحُرَقُ والآلامُ ملازمةً لهذه الأيّام.

أفقدَ الغـمُّ حِـسَّنا بالزّمـانِ | وتـداعى لمحونـا النِّـيرانِ

١٦ـ روزها گر رفت، گو: «رو باك نيست ‏ ‏ ‏ ‏ تو بمان، اي آن كه چون تو پاك نيست»

ـ فإذا ذهبتِ الأيّامُ فقُلْ: «اذهبي فلا خوفَ لدينا (من ذهابك)، ولتبقَ أنتَ يا مَنْ ليس لك نظيرٌ في الطُّهْر والنّقاء».

قُلْ لنُكْدِ السّنينَ: مُرّي سِراعًا ‏ ‏ ‏ ‏ إنّ مَن باتَ طاهِرًا لن يُراعا

١٧ـ هركه جز ماهی، ز آبش سيرشد ‏ ‏ ‏ ‏ هركه بی روزی است روزش ديرشد

ـ كلّ مَن لم يكنْ من فصيلة السّمك فإنّه يشبع من الماء، وكلُّ من كان بِلا رزقٍ طال يومُه.

سمَكًا إنْ تكنْ فلستَ لتروى ‏ ‏ ‏ ‏ يا مُهيبًا بالحظّ من غير جدوى

١٨ـ در نيابدْ حالِ پخته هيچ خام ‏ ‏ ‏ ‏ پس سخن كوتاه بايد، والسّلام

ـ ولا يستطيعُ غِرٌّ أن يدركَ حالَ من أنضجتهم التّجارب، فلْنقصُرِ القولَ على ما قلناه، ولنكتفِ به.

لم يكنْ للعليلِ حالُ المِلِّ ‏ ‏ ‏ ‏ فلأقصِّرْ منَ الحديثِ المِملِّ

التأمّلات العامّة:

البيتُ الأوّل:

ـ يلاحَظ أنّ المصدرَ الذي اعتمد عليه الفُراتيّ هو المصدرُ الذي اعتمده محقّق المثنويّ الفارسيّ الدّكتور محمّد استعلامي أساسًا لتحقيقه. ويشير د. استعلامي إلى أنّ

روايته مطابقةٌ لأقدم مخطوطة من مخطوطات المثنويّ، وهي تعود إلى سنة ٦٦٨هـ [٢٣].

أمّا الدكتور كفافي فيبدو أنه اعتمد نسخةَ نيكلسون [٢٤].

ـ تُغفِلُ ترجمةُ الفُراتيّ كلمةَ «اين» الفارسيّة بمعنى: هذا. وليس في مقدورنا الاطمئنانُ إلى قولٍ فَصْلٍ في تعليل ذلك.

ـ ترجمَ الفُراتيّ العبارةَ الفارسيّة «چون شكايت مى كند» بـ«مُعْرِبًا عن شَكاته»، لكنّ تعبير «كيف يشكو؟» أكثرُ مطابقةً للأصْل الفارسيّ، وأبلغُ، فيما نرى، من تعبير الفُراتيّ. فقد آثر جلالُ الدّين الفعلَ المضارع، الذي تحدّثنا البلاغةُ العربيّةُ عن أنه قادرٌ على تصوير الأمر كأنّه مُشاهَدٌ مُعايَن، كما يدلّ على تجدُّد الحدَث وقتًا بعد وقت. ذلك لأنّ الفِعلَ يدلّ على حدَثٍ وزمان، والزّمانُ كوْنٌ غيرُ قارّ، أي متقضٍّ ومتصرّمٌ شيئًا فشيئًا، ويدرك أهلُ العِلْم ذلك أكثرَ من غيرهم. وحتّى وِفاقًا لطريق النّظْم الذي آثره الفُراتيّ في مقدور الشّاعر أن يقول مثلًا:

اسمع النّايَ كيف يشكو ضِراما

ـ يترجِمُ الفُراتيّ عَجُز البيت الفارسيّ «از جدايى ها حكايت مى كندا» هكذا: «بعد أن باتَ نائيًا عن لِداته». والمجاوزةُ هنا في تحديد العامّ، فقد عمّم جلالُ الدّين فقال ما يمكن ترجمتُه بـ«يحكي آلامَ الفِراق»، وخصّص الفُراتيّ بتحديده النّأيَ بأنه نأيٌ عن اللّدات. وتنتصر البلاغةُ للرّأي الذي يقول إنّ العامّ كثيرًا ما يكون أبلغَ من الخاصّ. ولعلّ إيثارَ جلال الدّين صيغةَ الجمْع «جدايى ها» ذو قصدٍ بلاغيّ، فشتّانَ ما بين جدايى

---

٢٣ ـ مولانا جلال الدّين محمّد بلخيّ: مثنوي، تصحيح د. محمّد استعلامي، ج١، ص٩ [الأصْل الفارسيّ].

٢٤ ـ نفسه، ج١ ص٩، الحاشية.

= فراق، و«جدايى ها» = ضروب من الفراق، أو أنواع من آلام الفراق. إنّنا هنا بين: النّأي عن اللّذات، عند الفُراتيّ، و: يحكي النّايُ آلامَ الفراق، عند جلال الدّين.

ويلاحَظ، على الجملة، أنّ جلال الدّين يأتي بفعلين مضارعين يسندهما إلى النّاي؛ أمّا الفُراتيّ فلا يأتي بشيء من ذلك، في حين يأتي صاحبُ الترجمة النثرية بهذين الفعلين مع إحلال أحدهما محلّ الآخر تبعًا للرواية التي نقلَ عنها.

البيتُ الثاني:

ـ ترجمةُ الفُراتيّ هذا البيتَ تكاد تكون منبتّةَ الصّلة بالأصْل الفارسيّ، وتعتمد قدرًا كبيرًا من الاختزال والفاقِد، كما تسمّيه د. سامية أسعد. وغيرُ خافٍ أنّ هذا البيت ينوء بحَمْل الجزء الأكبر من الصّورة. فشكوى النّاي وحكايتُه آلامَ الفراق (البيت الأول) مبعثهما قطْعُه من منبِته في القصباء. وفي هذا البيت تعبيرٌ قويّ عن عِلّة بكاء النّاي، وعلّة إبكائه النّاس رجالًا ونساءً. ويصدُر الشّعاعُ العِرْفانيّ للمعنى عن هذه «البؤرة»، إن جاز التعبير. فإنّ في الإنسان رُوحًا هو «مِنْ أمْرِ ربّي» كما يقول القرآن الكريم، وقد أُبعد هذا الرّوحُ عن ربّه بهبوطه إلى الدّنيا وحلوله في الطّين. وربّما يكون من التعابير الواضحة عن ذلك عند جلال الدّين قولُه في موطن آخر من المثنويّ: «وقد صار ماؤنا محبوسًا في الطّين، فهيّا يا بحرَ الرحمة واجذِبْنا من الطّين»[٢٥].

ـ الملاحَظُ أنّ التقليد الشّعريّ العربيّ الذي يجعل مفارقةَ الصّحْب والبعدَ عنهم من الأمور التي يهون إزاءها خَرْطُ القَتاد، يجنح بالفُراتيّ ناحيةَ البُعْد عن أزمة النّاي التي

---

٢٥ ـ انظر مثنوي مولانا جلال الدين الرّومي، الترجمة العربيّة للمرحوم الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، ج٣، ص١٨٨.

هي معنى من المعاني التقليديّة في الشّعر العِرْفانيّ الفارسيّ. ويُستبان هنا سلطانُ التقليد الشّعريّ الذي ينتمي إليه كلٌّ من الشّاعرين.

البيتُ الثالث:

ـ يبدو لنا هنا لَبْسٌ في الفَهْم أكثرَ منه جَوْرًا على المعنى الفارسيّ مبعثُه الكيفيةُ النّظْميّة العامة للشّعر العربيّ. فالفُراتيّ يجعل الجروحَ في صدْر النّاي نفسه، ومن هنا يأتي صوتُه مشبَعًا بالأنين. وجلالُ الدّين لا يريد شيئًا من هذا البتّة، بل يتحدّث عن شروطٍ في أولئك الذين يستمعون إليه ويتأثّرون بصوته. الحديثُ هنا عمّن لديهم الاستعدادُ لسماع شرْحه آلامَ الاشتياق، عمّن يسمّيهما العربُ: الشّجيّ والخَليّ، حتّى قالوا في أمثالهم: ويلٌ للشَّجِيّ من الخَلِيّ، وحتّى قال شاعرهم:

.... نامَ الخليّونَ عن ليلِ الشجيّينا

فريقُ الشجيّين الذين مزّق الفراقُ صدورَهم هم الذين ينشُدهم النّاي؛ لأنّهم أدرى من غيرهم بمعاناته، وهم الذين ينشُدهم الرّوميُّ؛ ليبثَّهم حكمتَه العالية. ولن يكون من العسير على المتأمّل لحاظُ ابتعادِ الفُراتيّ عن هذا المعنى؛ وقد يرجع ذلك إلى تعثّرٍ في إدراك مراد جلال الدّين، كما أسلفنا.

البيتُ الرابع:

يتحدّثُ الفُراتيّ عن مفارقة الدّيار، ويتحدّث جلالُ الدّين عن البعد عن الأصل؛ وحُبُّ الدّيار والتعلّق بها من معطيات التقليد العربيّ:

وما حبُّ الديارِ شغفنَ قلبي ولكنْ حُبُّ مَن سكَن الدّيارا

والبُعْدُ عن الأصْل معنًى عِرْفانيّ، عميقُ الجذور في تربة التقليد الشّعريّ الصوفيّ

الفارسيّ. والفاقِدُ هنا ذو طبيعة متّصلة بالكَيْف أكثر من صلتها بالكمّ، ويُعزى جانبٌ كبير من ذلك إلى عدَم ألفة التقليد الذي ينتمي إليه شعرُ الرّوميّ.

البيتُ الخامس:

ـ ترجمَ الفُراتيّ صدْرَ البيت «من به هر جمعيّتي نالان شدم» بـ: فتراني بكلّ وادٍ أنوحُ. وحبّذا لو استبدلَ شاعرُنا «نادٍ» بـ «وادٍ» لأنّ النادي أو النّدِيّ مجتَمَعُ القوم وملتقاهم، وبذلك يقترب أيضًا من الأصْل الفارسيّ «جمعيتي» أي: جماعة أو مجتمَع. وفي «النّدِيّ» يقول عمر أبو ريشة مخاطبًا الدّنيا:

أنــا في نــديّك أســأل الــسُّمّارَ عــن كــأسي ودَنّي[٢٦].

ـ يهملُ الفراتيّ دِلالةَ عجُز البيت الفارسيّ تمامًا، برغم أنّها تعمّق الصِّبغَ الدّلاليّ العامّ للبيت نفسه، ولجُملة القصيدة أيضًا؛ فصوتُ النّاي يألفه النّاسُ جميعًا، أهلُ البؤس وأهل النّعيم، لكنّهم جميعًا لم يسألوا عن سرّ نُواحه، وهذه حالُ العارف مع من يحيطون به.

البيتُ السادس:

ـ تحقّق ترجمةُ هذا البيت قدرًا كبيرًا من المطابقة، ولعلّ ذلك راجعٌ إلى بساطة نظْمه وتتابع مفرداته دون تدخّل. ومبلغُ التوفيق في ترجمة صدْر البيت أكثرُ منه في عَجُزه.

البيتُ السابع:

ـ يترجِمُ الشّاعرُ العربيّ عجُزَ البيت الفارسيّ «ليك چشم وگوش را آن نورنيست» بـ: «لو بسَمْعِ الأنام قوّة حسّي». وههنا فاقدٌ واضح؛ فالرّوميُّ يريد أن يقول إنّ سِرّي

---

٢٦ ـ ديوان عمر أبي ريشة، ص ١٩٥.

غيرُ بعيد عن نُواحي ولكن الأعينَ والآذانَ ليس لديها ذلك النّورُ الذي تدرك به الأسرارَ والبواطن. وغيرُ خاف أنّ الرّوميّ يتحدّث هنا عن ضرْبٍ من فِراسة المؤمن التي يقول النّبيّ محمّدٌ عليه الصّلاة والسّلام في شأنها: «اتّقوا فِراسةَ المؤمن فإنه ينظرُ بنور الله»[٢٧]. ويحدّثنا القرآنُ الكريم عمَّن لديهم أعينٌ لا يبصرون بها وآذانٌ لا يسمعون بها؛ كما يتحدّث العلّامة محمّد إقبال ـ تلميذ الرّوميّ ـ عن قلْبه العالِمِ بالأسرار حين قال قبلَ وفاته بدقائق، في رُباعيّة:

نغماتٌ مضينَ لي هلْ تعودُ؟

أنسيمٌ من الحجازِ يعودُ؟

آذنتْ عيشتي بوشْكِ رحيلٍ

ألِعلْمِ الأسرارِ قلبٌ جديد[٢٨].

ينتمي تعبيرُ جلال الدّين إذًا إلى التقليد الشّعريّ الصّوفيّ الذي نحسب أنّ الفراتيّ لم يظفر منه بسَهْمٍ وافر، وقد يرجع شيءٌ من «الفاقِد» إلى سَبْك العبارة الفارسيّة.

البيتُ الثامن:

ـ ترجم الشّاعرُ العربيّ صدْرَ البيت الفارسيّ «تن ز جانْ وجان زتن مستورْ نيستْ» بـ: **كلّ روحٍ من جسمها في إهابِ**

وهذه التّرجمةُ غيرُ موفّقة. فالرّوميُّ يريد أن يقول: ليس الجِسْمُ خافيًا عن الرّوح، وليس الرّوحُ خافيًا عن الجسم. وأتى الفُراتيّ بعكْس المراد. ونميل إلى القول إنّ مرجع

---

٢٧ ـ انظر: سنن الترمذي، رقم ٣٠٥٢.

٢٨ ـ عزام، د. عبد الوهاب: محمّد إقبال ـ سيرته وفلسفته وشعره، ص٦٢.

ذلك هو أنّ قدرةَ الفُراتيّ النّظْمية العالية في اللّغة العربيّة تجعل المعنى المحوَّر الذي أتى به مقبولًا عند المتلقّي العربيّ الذي لا خبرةَ له بقَصْد الشّاعر الفارسيّ، حتّى إنّ بيتَ الفُراتيّ يُقبَل لدى الجمهور العربيّ في باب الأقوال الحكيمة التي يتداولها النّاس.

البيتُ التاسع:

استغرقت ترجمةُ صدْر البيت الفارسيّ بيتَ الفُراتيّ كلّه، فأهملَ الشّاعرُ دِلالةَ عَجُز البيت التي جاءت في صُورةٍ جملة دُعائيّة: لا كانَ من ليس لديه هذه النار! ويحمل الشّطْرُ المهمَلُ جزءًا كبيرًا من قصْد الشّاعر الصوفيّ الفارسيّ؛ لأنّه يشاءُ القولَ إنّ من لم يحترق في أتّونِ الشّوق إلى الحقّ لا يستحقّ الحياة، إنّ العدَمَ خيرٌ من الوجود لمثل هذا الشّخص. ولسنا مستيقنين، في أيّة حال، أنّ النّسيان هو مبعثُ هذا الإهمال.

البيتُ العاشر:

ـ تدنو التّرجمةُ هنا من المطابقة، ولا تعاني إلّا من طبيعة النّظْم الذي يعتمِد في عَرْض مادّته اللّمْحَ والإشارةَ السّريعة، كما يقول البحتريّ في طبيعة الشّعر. ويَلحظ ذلك بيسرٍ مَنْ يقارن بين الترجمة النثرية وترجمة الفُراتيّ.

البيتُ الحادي عشر:

ـ يترجِمُ الفُراتيّ التّعبيرَ الفارسيّ: «هركه از يارى بريد» بـ: **كلّ صَبٍّ غريبِ**

وليس في ذلك قُصورٌ عند التّحقيق، لكنّه لا غِنًى عن الإشارة مرّةً أخرى إلى ظاهرة اعتماد الرّوميّ الفعلَ في هذا التعبير الذي يمكن ترجمتُه هكذا: «كلُّ من فُصِل عن الحبيب». أمّا الفُراتيّ فاعتمدَ الصّفات «صَبٍّ غريبِ».

ـ يؤثرُ الفُراتيّ مرادفًا فارسيًّا لكلمة «پرده هايش»، بمعنى أنغام النّاي، كلمةَ «نَوا»

الفارسيّةَ أيضًا. وهي تعني: النّغمَ أو الأنين. ونجد في أنفسنا دافعًا إلى القول إنّ الفُراقيّ أراد أن يستثمر دلالة «نَوى» العربيّة، أي البُعْد والفراق، ضاربًا صَفْحًا عن جَهْل العربيّ الدّلالةَ الفارسيّة لكلمة «نوا» بالألف الطويلة. وقد ساعدتْه إضافةُ «نوا» إلى ضمير النّاي على تجاوز عقبة رَسْم الكلمة؛ إذ يَظنّ العربيّ أنها «نوى» العربيّة، لكنّ الفُراقيّ أراد «نوا» الفارسيّةَ التي وضعها بين قوسين.

البيتُ الثاني عشر:

ـ قدّم الفُراقيّ وأخّر في ترجمة البيت الفارسيّ، فجعل الصَّدْرَ عَجُزًا والعجُزَ صدْرًا.

ـ يعتمد جلالُ الدّين طابعَ التمثيل المستند إلى القَصّ في تصوير مراده، وهذا دأْبه في المثنويّ كلّه، وهي خاصّيّةٌ من خاصّيات فنّه الشّعريّ. ومن هنا يتساءل: مَنْ رأى مثْلَ النّاي سُمًّا يُميتُ وتِرْياقًا يحيي؟ ـ ومَنْ رأى مِثْلَ النّاي رفيقًا ومشتاقًا؟ ولكنّ الفُراقيّ غيّبَ هذا الطّابعَ التمثيليّ القصصيّ تمامًا، وبرغم تمكّن الفراقيّ، الذي لا نماري فيه البتّةَ، تظلّ تِقاناتُ الرّوميّ تِقاناتِ الشّاعر العظيم الذي يبعث الرّوحَ في الجوامد.

ـ يتحلّى البيتُ الفارسيّ بفنّية عالية، مصدرُها هذا الاستفهامُ التقريريّ الذي تقول البلاغةُ إنه يُعْدَلُ إليه عند قَصْدِ تأكيد المعنى وإثباته، بالتحوّل عن الخبر إلى الإنشاء الذي ليس في مقدور المخاطَب أن يقول لقائله إنّه صادقٌ أو كاذب. وثَمّةَ، فضلًا عن ذلك، هذا التقابلُ بين مفردات الصّدْر ومفردات العَجُز، وإن كان جزءٌ من ذلك يرجع إلى طبيعة النّظْم الفارسيّ الذي يحرص على ما يُسمّى عندهم «الرّديف»، الذي يتمثّل في هذا البيت بالتطابق بين «ترياقي» في الصّدْر و«مشتاقي» في العَجُز.

البيتُ الثالث عشر:

تعاني ترجمةُ هذا البيت مما عانته ترجمةُ البيت التاسع؛ أي إنّ ترجمةَ صدْر البيت استغرقت جُملةَ البيت العربيّ، وبقي عَجُزُ البيت الفارسيّ دون ترجمة. والملاحَظُ تمامًا أنّ شعريّة الفُراتيّ تعوّل كثيرًا على الأسماء: الصّبّ الصّريع، الطّريق الملطّخ بالنجيع؛ بينما تعتمدُ شعريّةُ جلال الدّين على الفِعْل والحِكاية؛ فالنّايُ يحدّث حديثَ الطّريق المملوء بالدّم ويقصّ قِصَصَ عِشْق مجنون ليلى[٢٩]. وحِكايةُ مجنون ليلى من الحكايات العربيّة التي دخلت العِرفانَ الفارسيَّ من الباب الواسع. ويكتفي المرءُ هنا بإيراد شيء ممّا أتى به الشّاعر الكبير محمّد إقبال الذي يقول:

مــا زالَ قــيسٌ والغــرامُ كعهــدِه	وربــوعُ لــيلى في ربيــعِ جَمالهــا
وهِــضابُ نَجْــدٍ في مراعيهــا المهــا	وظباؤهــا الخِفــراتُ مــلء جبالهــا
والعِــشْقُ فيّــاضٌ وأمّــةُ أحمــدٍ	يتحفّــز التــاريخُ لاســتقبالها[٣٠]

ويقولُ في ديوان آخر:

حــدّثَنْ كالنّــاي عــن غــابٍ نــأى	حــدّثَنْ قيــسًا عــن الحــيّ انتــأى[٣١]

وأمثلة أخرى كثيرة.

البعثُ الرّابع عشر:

ـ ترجمةُ هذا البيت مضطربةٌ تمامًا، ولعلّ ذلك يعود في المقام الأوّل إلى نَظْم البيت

---

٢٩ ـ انظر في هذا الشّأن: هلال، د. محمّد غنيمي: ليلى والمجنون في الأدبين العربيّ والفارسيّ، الطّبعة الأولى، دار العودة، بيروت ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٣٠ ـ إقبال، محمّد: شكوى وجواب الشّكوى، ترجمة الأعظمي والشّعلان، ص١٨.

٣١ ـ إقبال، محمّد: ديوان الأسرار والرّموز، ترجمة عبد الوهاب عزّام، ص١٠.

الفارسيّ، ويشاءُ الشّاعر العِرْفانيّ أن يؤكّد المعنى الصوفيّ في أنّ المعاني الحكيمة التي يبوح بها النّايُ لا يعيها إلّا مَنِ افتقدوا العقْلَ الظاهريّ المنشغِل تمامًا بإدراك هذه الدّنيا، بسبب سُكْرهم بمحبّة الحقّ سبحانه، أي أرباب الإيمان والصّلاح، مصداقًا لقول النّبيّ محمّد عليه الصّلاةُ والسّلام: «الحِكْمةُ ضالّةُ المؤمن أنّى وجدَها فليجمعْها إليه»، في رواية. وقد يرجعُ قصور المعنى العربيّ إلى اختلاف التقليد بين الشّاعرَين.

البيتُ الخامس عشر:

ـ أحسبُ أنّ الفُراتيّ كان أكثرَ توفيقًا من د. كفافي في ترجمة صدْر البيت، فالمتْنُ الفارسيّ يتحمّل ترجمةَ الفُراتيّ أكثرَ من تحمّله ترجمةَ كفافي. لكنّ الفُراتيّ لم يترجِم عجُزَ البيت الفارسيّ الذي مؤدّاه: صارت الأيّامُ حُرَقًا وآلامًا متّصلة، ممّا يؤيّد معنى صدْر البيت. وهو أمرٌ تعوّل عليه شعريّةُ جلال الدّين، التي كثيرًا ما تعضُد دِلالةَ صدْر البيت بدِلالة عَجُزه، لكنّ شعريّة الفراتيّ لا تراعيه في الأعمّ الأغلب.

البيتُ السادس عشر:

ـ تعاني ترجمةُ البيت ممّا عانت منه ترجمةُ عدد من الأبيات، وهو انهماكُ الشّاعر العربيّ في نَقْل دِلالة الشّطْر الأوّل دون الثاني. ومهما تكن الأسبابُ، فإنّ جزءًا من القُصور من قَبيل ما يمكن تسميتُه الفاقدَ بسبب القالب الشّعريّ.

البيتُ السابع عشر:

ـ ثمّة بعضُ الخلَل في ترجمة البيت، وهو من الضَّرْبِ الذي يرجع إلى بُعْد الفُراتيّ عن تقليد الشّعر الصوفيّ الفارسيّ؛ وتعزّز دلالةُ البيت دِلالةَ عدد من الأبيات الأخرى في المنظومة. وخلاصةُ هذه الدّلالة أنّ المعاني الرّوحية لا يشبع منها أهلُ الأذواق

والمواجيد؛ فإنّهم كالأسماك التي لا تشبعُ من الماء، وغيرُهم يغرق في الماء ويموت. وهؤلاء الذين لم يُرزَقوا نعمةَ إدراك هذه المعاني الرّوحية سيطول يومُهم في انتظار رزقٍ آتٍ ما هُمْ ببالغيه. ويظلّ ميدانُ التّضحية دائمًا المعانيَ الأشدّ انتماءً إلى التقليد.

البيتُ الثامن عشر:

- يستخدمُ جلالُ الدّين تعبيرًا خاصًّا كثيرًا ما ردّده في أشعاره، هو «النّاضجُ» و«النّيِّء» في وصْف العارِف المجرِّب، والغِرّ الطارئ على الصّنعة. وقد عقدت البروفيسورة أنّيماري شيمِل Annemarie Schimmel فصلًا خاصًّا تحدّثت فيه عن الصّوَر التي استمدّها جلالُ الدّين من الطعام[٣٢]، ولكنّ الفُراتيّ لا ينتبه كثيرًا إلى هذا الأمر في ترجمة صدْر البيت الذي معناه: لن يظفر حدَثٌ غِرٌّ طارئٌ على الصّنعة بحالِ مَن جرّبَ وعرَفَ وعانى وغدَا صَنَعًا، من خلال طِباقٍ مُحبّب بين «پخته» (ناضج) و«خام» (نيء).

الاستنتاجات:

١ـ تُغفِل ترجمةُ الفُراتيّ كلماتٍ كثيرةً دالّةً في المتْن الفارسيّ.

٢ـ تُغفِل ترجمةُ الفُراتيّ ترجمةَ أعجازِ عددٍ من الأبيات، وتُبدي اهتمامًا أكبرَ بصُدور الأبيات. ويبدو مِثْلُ هذا القصور أثرًا من آثار ترجمة الشّعر شعرًا، إذ يكون الفاقِدُ الترجميّ كبيرًا في مثل هذه الأحوال.

٣ـ تميل ترجمةُ الفُراتيّ إلى مقابلة الجمَل الفعلية عند جلال الدّين بأسماءٍ وصفاتٍ

٣٢ـ انظر:

A. Schimmel, The Triumphal Sun ،p. 138.

وأحوالٍ في العربيّة؛ وهي بهذا الصّنيع تتغاضى عن مظهرٍ بارز من مظاهر شِعْريّة الرّوميّ.

٤ ـ يرجع قدْرٌ كبيرٌ من الهَدْر الترجميّ ـ إذا جازت تسميةُ الدّلالة المهدورة من المتن الأصليّ بذلك ـ إلى عدَم إلمام الشّاعر العربيّ بالتقليد الشّعريّ الذي تنتمي إليه المادّةُ المترجَمة، وفي هذا تقول د. سامية أسعد: «ومعايشةُ المترجِم للأعمال الأدبية شكلٌ من أشكال الانسجام الذي يمكّنه من نَقْل الأصوات والكلمات والجُمَل والصّوَر، وباختصار، كلّ ما في النصّ من عناصر جماليّة، بأكبر قدْر من الأمانة. والانسجامُ بين صاحبِ العمل الأدبيّ ومترجِمِه أمرٌ لابدّ منه»(٣٣).

٥ ـ كثيرًا ما تعمل معطياتُ الشّعريّة العربيّة في جانب المعنى، أو تيّارُ المعنى التقليديّ في الشّعر العربيّ، على ليِّ عُنق المعاني الفارسيّة، ولكنّ المتلقّي العربيّ لا يحسّ بتأثير ذلك بقوّة، بل يحدُث العكسُ أحيانًا، إذ يحدث ما يمكن تسميتُه «الإحلالَ»؛ أي إحلال جماليّةٍ شعريّة عربيّة محلَّ جماليّةٍ شعريّةٍ فارسيّةٍ، ويظلّ المتلقّي متناغمًا مع النصّ المترجَم بسبب الألفة والاعتياد لما هو طابَعٌ عربيّ.

٦ـ كثيرًا ما يحدُث أن يكون الفاقِدُ التّرجميّ راجعًا إلى تعقّد النَّظْمِ في المتْن الفارسيّ، وهذا كافٍ لتفسير قدرٍ كبير من جوانب القصور.

٧ـ تعمِدُ الترجمةُ الشّعرية العربيّة أحيانًا إلى جَعْل صدْر البيت الفارسيّ عَجُزًا للبيت العربيّ، وعجُزه صدرًا؛ ويرجع هذا في الأعمّ الأغلب إلى الضرورة الشّعريّة العربيّة.

٨ ـ يلاحَظُ أنّ الفُراتيّ راعى صورةَ النّظْم الفارسيّ للمتن الأصلي، فاختار قالبَ

---

٣٣ ـ أسعد، د. سامية، (سابق)، ص١٨.

المثنويّ الذي آثره جلالُ الدّين؛ ولذلك اتفقت عنده قافيتا البيت الواحد، وكان لكلّ بيت قافيةٌ خاصّة به. ولكنّ الشّاعر العربيّ اختار البحر الخفيف: «فاعلاتُن متفْعِ لُنْ فاعلاتُن ـ مرّتين» لينظم عليه مترجَمه، بدلًا من بحر الرَّمَل الذي نُظِم عليه المتْن الأصليّ. وإذا وضعْنا في الحسبان أنّ جلال الدّين نظَمَ على هذا البحر مثنويّه كلّه ذا السّتّة والعشرين ألفَ بيت، غدا مشروعًا أن نسأل: لِمَ تحوّلَ الشّاعرُ العربيّ من الرَّمَل إلى الخفيف؟ ويمكن أن يفترض المرءُ هنا إجاباتٍ كثيرة، لكنّها تحتاج إلى يقينٍ علميّ لا يمكن بناؤه إلّا بقدْرٍ كبير من المتابعة والتأمّل والنّظَر؛ وهذا مجالُ دراسةٍ أخرى.

ويبقى سؤالٌ أخير نرانا في حاجةٍ إلى عَرْضه في الختام:

إذا كانت ترجمةُ الشّعر العظيم أمرًا صعبًا، وترجمتُه شعرًا على نحو خاصٍّ أكثرَ صعوبة، فما الشأنُ في ترجمة شِعْرِ شاعرٍ كبير كجلال الدّين الرّوميّ في قالَب الشّعر؟ الحقُّ أنّ جلالَ الدّين نفسَه عرف صعوبةَ ذلك، فصاغ ذلك شعرًا وهو يتحدّث عن ضيق معشوقه بمحاولة التعبير عنه في بيتٍ، فقال هذه الرُّباعيّة:

«قلْتُ بيتًا، فتألّمَ منّي المعشوقُ»،

قال: «وزَنني بوزْن البيت» [بيت الشّعر]

قلْتُ: «لِمَ تخرّبُ بيتي هذا؟»

فقال: «وفي أيّ بيتٍ سأجد متّسعًا؟»

في المتْن الأصليّ:

بر گفتم بيت، دلبر از من رنجيد

گفتا که: «به وزن بیت مارا سنجید»

گفتم که: «چه ویران کنی این بیتِ مرا؟»

گفتا: «به کدام بیت خواهم گنجید؟»

حقًّا، في أيّ بيتِ شعرٍ، وفي أيّ بيت سُكنى، وحتّى في أيّ كتابٍ، يمكن أن يجد جلالُ الدّين متّسعًا؟ لعلّه فقط في بيوت قلوب أولئك الذين يعشقونه»(٣٤).

٣٤ــ انظر:

A. Schimmel, The Triumphal Sun, p. 396.

المراجع

بالعربيّة:

آ ـ الكتب:

١ـ أبو ريشة، عمر، ديوان أبو ريشة، دار العودة، بيروت ١٩٨٨م.

٢ـ إقبال، محمّد، ديوان الأسرار والرّموز، ترجمة عبد الوهاب عزّام، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م.

شكوى وجواب الشّكوى، ترجمة الأعظمي والشّعلان، الدّار العلمية، بيروت ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٣ـ الجرجانيّ، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٤ ـ جلال الدّين الرّوميّ، سعدي الشّيرازيّ، حافظ الشّيرازيّ، روائع من الشّعر الفارسيّ، ترجمة الشّاعر محمّد الفُراتيّ، وزارة الثّقافة والإرشاد القوميّ، دمشق، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.

٥ ـ جلال الدّين الرّوميّ، مولانا، المثنوي، الجزء الثالث، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، الزّهراء للإعلام العربيّ، القاهرة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٦ـ جلال الدّين الرّوميّ، مولانا، المثنويّ، الجزء الأول، ترجمة محمّد عبد السّلام كفافي، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت ١٩٦٦م.

٧ ـ خان، عنايت، وباركس، كلمان، يَدُ الشّعر: خمسة شعراء متصوّفة من فارس، ترجمه وقدّم له عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٨ ـ عزّام، عبد الوهاب، محمّد إقبال ـ سيرته وفلسفته وشعره، دار القلم، القاهرة ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م.

٩ ـ نيوتن، ك. م، نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعية، القاهرة ١٩٩٦م.

١٠ـ هلال، محمّد غنيمي، ليلى والمجنون في الأدبين العربيّ والفارسيّ، دار العودة، بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

ب ـ الدّوريات:

١١ـ عالم الفكر التي تصدر في الكويت، العدد الرّابع، يناير ـ فبراير ـ مارس ١٩٨٩م.

١٢ـ فصول، مجلّة النقد الأدبيّ التي تصدر في القاهرة، العددان الثّالث والرّابع، ديسمبر ١٩٨٩م.

١٣ـ فصول، العددان الأول والثاني، يوليو وأغسطس ١٩٩١م.

بالفارسيّة:

١٤ـ زرّين كوب، عبد الحسين، بحر در كوزه ـ نقد وتفسير قصّه ها وتمثيلات مثنوي، چاب هفتم، انتشارات علمى، طهران ١٣٧٦ش.

١٥ـ زرّين كوب، عبد الحسين، پلّه پلّه تاملاقات خدا، در باره زندگى، انديشه وسلوك مولانا جلال الدّين الرّوميّ، چاب دوازدهم، انتشارات علمى، طهران ١٣٧٨ش.

١٦ـ جلال الدّين محمّد بلخي، مثنوي، مقدّمه، تصحيح، تعليقات وفهرستها از: د. محمّد استعلامي، چاب پنجم، انتشارات زوّار، طهران ١٣٧٥ ش.

بالإنجليزية:

١٧ـ

Schimmel. Annemarie. The Triumphal Sun , A Study of the Works of Jalaloddin Rumi. Fine Books, London. 1978.

١٨ـ

Vitray _ Meyerovitch, Eva de , Rumi and Sufism, translated from the French by Simone Fattal, reprinted. The post _ Apollo Press, California 1989.



آفاقُ التّقليد والتجديد في شعر سُلْطان العويس

مــاذا أقــولُ لعبقــريّ فنّــه أثرى الحيـاةَ بروعـة التجديـدِ

سلطان العويس

يشكِّل فضاءُ الإبداع والتّقليد عند أيّ شاعر الأرضَ التي تشهد تنزّل سحائب العبقريّة الشّعريّة المبدعة، فيكون من ذلك الخصبُ والنماء في الحيّز الذي يحتلّه الشّاعر في حقل الشّعر الفسيح لأمّته. ويمثّل هذا الفضاءُ بما فيه من رجحان أحد الطرفين على الآخَر أساسَ انتماء الشّاعر إلى مملكة الشّعر، أو حرمانه من «الجنسيّة» التي تهبها لمواطنيها المؤثّرين. ولعلّ تعاضد عنصري هذا الفضاء هو الذي جعل شلي في كتابه الشهير «دفاع عن الشّعر» يتحدّث عن تلك القصيدة العظيمة، التي أنشأها كلّ الشّعراء منذ بدء العالم، مثلما تتعاونُ كلّ الأفكار في عقلٍ واحدٍ عظيم»[1].

ويفيد تحديدُ فضاء الإبداع والتّقليد لدى الشّاعر في رَسْم ملامح التّطوّر الأدبيّ عندما تُحدّد صلةُ عمل الشّاعر بأعمال سابقيه؛ وفي هذا يقول رينيه ويليك: «إنّ العلاقات بين عملَين أدبيّين أو أكثر لا يمكن أن تناقَش مناقشة مجدية إلّا حين نراها في موضعها المناسب من مخطَّطٍ للتطوّر الأدبيّ»[2]. كما يفيد ذلك كثيرًا في إعداد التاريخ الأدبيّ نفسه[3].

١ ـ فراي ١٩٩١م. ص ٤٦.

٢ ـ ويليك ووارين ١٩٨٥م. ص ٢٧٤.

٣ ـ السّابق، ص ٢٧٣.

واضطرابُ الشّعر بين قطبي الإبداع والتّقليد أمرٌ تقتضيه طبيعةُ الإبداع بوصفه ضربًا من الكشْف في إطار الموجود المتوافر، وليس إيجادًا من عَدَم، كما يُفهم من مصطلح «الخَلْق الفنّيّ» أحيانًا. وبشيء من التواضع يمكن تعميمُ هذا المبدأ ليشمل حتّى ما يسمّى «الاختراعَ» في العلوم التطبيقيّة. وبوحْي من هذا الفهم يقول رينيه ويليك: «علينا أن نتصوّر الأدبَ بدلًا عن ذلك، على أنّه نسقٌ كلّيّ من الأعمال التي تغيّر على الدّوام صِلاتِها، وتنمو ككلّ متغيِّر بإضافة أعمالٍ جديدة»[٤].

ولعلّه من هذه الوجهة يغدو مبرّرًا الحديثُ عن الإبداع في شعر أيّ شاعرٍ بوصفه نتاجَ موقف جديد يضاف إلى كلّيّة الموقف القديم التي تشمل التّقليدَ الشّعريّ الكامل للأمّة التي ينتمي إليها الشّاعر. ويصوّر أحدُهم الصّلةَ بين الموقف الجديد والموقف القديم على هذا النحو: «إنّ الموقفَ الجديد هو ضربٌ من السّرّ الكامن في الموقف القديم في حالة حَمْلٍ مستمرّ، هو إمكانيّاتٌ لا وجودَ لها بمعزل عن الصّورة الجديدة أو التحقّقات الكثيرة الفرديّة التي نسمّيها مبتكرة أو مقلوبة أو ثائرة. هناك تفاعلٌ مستمرّ بين المواقف»[٥].

ويسعى هذا البحثُ إلى تلمّس بعض مظاهر الإبداع في شعر المرحوم الشّاعر سلطان بن علي العويس. ولا يشكّ الباحثُ بادئ ذي بدء في أنّ سلطانًا قد وعى قدرًا مقبولًا من ذاكرة الشّعر العربيّ في عصور ازدهاره، ولدى أعلامه الكبار، وإن كنّا لا

---

٤ ـ نفسه، ص ٢٧٠.

٥ ـ ناصف، د.ت. ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

نمتلك تحديدًا دقيقًا لمادّة هذا الذي أسّس عليه شعرَه من تراث العرب الشّعريّ. لكن ما نحن مستيقنون منه أنّ هذا الشّاعر قارئٌ جيّد للقرآن الكريم، وتشكّل أنساقُه اللّغويّةُ وعباراته جزءًا من حافظته. وإذا كنّا نعتدّ بمقولة أنّ «الكلّ شاعرٍ طريقتَه الخاصّة التي لا تناقضُ استيعابَ الماضي وما يسمّى اللّاشعور الجَمْعيّ للشّعر العربيّ إذا استعملْنا مصطلح يونج»[٦]، فإنّنا نطمح إلى استجلاء بعض عناصر هذه الطّريقة الخاصّة عند شاعرنا. وفي هذه المِنطقة سنجد أنفسنا نتحدّث عن كيفيّة إفادة سلطان من العناصر الأصليّة الثّابتة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، برغم أنّ الاستنتاجات التي سنخلص إليها ستكون مشوبةً بقَدْرٍ من التعميم؛ لتعقّد آلات إنتاج الشّعر كما أشار إليها ناقدٌ عربيّ قديم كالقاضي عليّ بن عبد العزيز الجرجانيّ (ت ٣٦٦هـ) حين تحدّث عن الطّبع والرّواية والذّكاء والدُّربة وجعلها خِصالًا للمُحْسِن من الشعراء[٧]. وهي شبيهةٌ إلى حدّ ما بما شرطه ستانلي هايمن للناقد المتميّز من شروط حين أشار إلى الذّكاء والمعرفة والمهارة والحساسيّة، وتوّجها بالقدرة على الكتابة[٨]. وربّما كان كولريدج من المتميّزين في تحديد مكوّنات العبقريّة الشّعريّة حين قال: «وأخيرًا فإنّ الإدراكَ الجيّد هو جسَدُ العبقريّة الشّعريّة، والوَهْمَ رداؤها الممتاز، والحركةَ حياتُها، والخيالَ هو الرّوحُ الذي يحلّ في كلّ شيء، والذي يصوّر المجموعَ في كلّ واحدٍ جميلٍ بارع»[٩].

---

٦ ـ السّابق، ص ١٠٨.

٧ ـ السّمرة ١٩٧٩م. ص ١٣١. والعاكوب ٢٠٠٠م. ص ٢٧٠.

٨ ـ هايمن ١٩٨١م. ص ٢٠.

٩ ـ فرست ١٩٩٣م. ص ٦١.

ونحسب أنّ ما سمّاه القاضي الجرجانيّ «الرّواية» في جملة مهيّئات الإبداع هو الذي سمّاه الناقد ت.س إليوت «الحاسّة التاريخيّة» حين قال: «والحاسّةُ التاريخيّة لا تحتّم على الإنسان أن يكتب وجيلُه في دَمِه فحسب، بل تحتِّم عليه أيضًا أنّ لأدب بلاده، داخلَ أدب نطاق أوروبّة من أيّام هومر، كيانًا معاصرًا، وأنّ تلك الآدابَ مجتمعةً تكوّن فيما بينها كيانًا معاصرًا»[١٠].

ويكون مشروعًا، وقد حدّدنا طبيعةَ ما نصبو إليه، أن نسأل: هل كان سلطانُ العويس مهتمًّا بالعبقريّة، معجبًا بعطاءاتها الخلّاقة؟ والإجابةُ: نعم بالتأكيد. فقارئ ديوان سلطان يسجّل له إعجابًا بعبقريّة الملحِّن السيّد عاصي الرّحبانيّ وما أضافه من تجديدٍ إلى مسيرة الألحان العربيّة. ويقول سلطان في بيتين أعطاهما عنوانَ: إهداء إلى الملحِّن الفنّان الأستاذ عاصي الرّحبانيّ:

مــاذا أقــولُ لعبقــريّ فنُّــه ... أثــرى الحيــاةَ بروعــة التجديــدِ

مــا بــينَ ألحــانٍ تفــيض عذوبــةً ... والحــرْفُ فيهــا ســيّدُ التغريــدِ[١١]

ويعبّر أيضًا عن إعجابه بأمّ كلثوم بقصيدة يختمها بهذا البيت:

لكــلّ زمــانٍ عبقــريّ بفنّــهِ ... وأنتِ مدى الأيّام ما طلعَ الفجرُ[١٢]

فسلطان منشغلٌ حقًّا بالتجديد والإبداع مأخوذ به. ولعلّه من هذه الوجهة يجأر بالشكوى من تكرار الشّاعر نفسَه في شعره، إذ يقول:

---

١٠ ـ إليوت د.ت. ص ٧.

١١ ـ العويس ١٩٩٣م. ص ٧٨.

١٢ ـ السّابق، ص ١١٩.

كــلٌّ يكـــرِّر نفـــسَه في شـــعرِهِ فكـأنّ مـا قـدْ قـالَ بيـتٌ واحـدُ[١٣]

وسنقف فيما يأتي عند أربعة نماذج من شعر سلطان العويس وقع عليها اختيارُنا لتكون مادّةً لاستجلاء طريقته في تناول المعنى القديم، ممّا يفضي في اعتقادنا إلى تحديدٍ نسبيّ لحظّ كلّ من الإبداع والتّقليد في شعر هذا الشّاعر.

أمّا إيثارُنا «المعنى» على غيره من مكوِّنات الشّعر فلأنّه من أظهر المواضع جلاءً لعبقرية الشّاعر وإبداعه؛ فإنّه في هذا الموضع يعمل ما يسمّيه السّيّد ويليك «القوّة المحوِّلة»[١٤]. ومن هنا تُتّخذ صلةُ الشّاعر بأسلافه دليلًا على نبوغه، كما يقول الناقد الدكتور مصطفى ناصف[١٥].

وسنقف في كلّ نموذج من النماذج الأربعة المختارة عند معنًى من المعاني استوحى فيه الشّاعر موقفًا قديمًا مستمَدًّا من التاريخ العربيّ أو الحديث أو قصص القرآن الكريم، وإن كانت كِفّةُ المستوحى من الذّكر الحكيم هي الراجحة.

يرد المعنى الأوّل في تضاعيف قصيدة سمّاها الشّاعر «تحية مصر»؛ وفيها يخاطب أحبّاءه في مصر الذين أولَوا شعْرَه احترامًا وتقديرًا كبيرين، ويخصّ منهم أرباب العقل والأدب ورجال القلَم، ويثني على شجاعة الشّعب المصريّ وتحمّله الشّدائد في سبيل الحرّيّة. ويفضي به التّداعي إلى حادثة القِبْطيّ الذي سابق ابنَ عمرو بن العاص فسبقه، فأغضب ذلك «ابنَ الأكرمَيْن» الذي ضربه بدِرّته. وكان من آثار ذلك أن انطلق المصريّ

---

١٣ ـ نفسه، ص ١٠٥.

١٤ ـ ويليك ووارين ١٩٨٥م. ص ٢٧٤.

١٥ ـ ناصف د.ت. ص ١٠٥.

إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب في المدينة يشكو إليه أمره. فأنصفه أيّما إنصاف. وقال قولته الشهيرة: «يا عمرو، متى استعبدتم النّاسَ وقد ولدتْهم أمّهاتُهم أحرارًا».

هذه هي الخطوطُ العامّة للحكاية كما تعيها الذّاكرةُ العربيّة. أمّا الأبياتُ التي استوحت هذه الحادثةَ في شعر سلطان فقد جاءت على النحو الآتي:

١ ـ فهاربُ مِصْرٍ عند فُسطاطِهِ انحنى
فلِيمَ، وكان الحقُّ أعلى من القهرِ

٢ ـ فثار «أبو حَفْصٍ» لأدنى ظُلامةٍ
وأمستْ حقوقُ الفرد أولى من الفَخْرِ

٣ ـ فكان لإبن الأكرمَيْنِ قِصاصُه
جهارًا، ولم تُجدِ القرابةُ من «عَمْرو»

٤ ـ بُعثْنا لإتمامِ المكارمِ في الدّنى
سواءٌ علينا عاطلٌ وأولو الأمرِ

٥ ـ متى كانتِ الأرحامُ تقذف أعبُدًا
أتستعبدون النّاسَ والحُرُّ كالحُرِّ

٦ ـ ألا فاهبطوا مصرًا لكمْ ما سألتمُ
من الأمنِ والنّعماءِ من دونما أَجْرِ[16]

ولاشكّ في أنّ هذه الأبيات تُعيننا على تعرّف الطّريقة التي يعالج فيها الشّاعرُ معانيه، وتكشف لنا عن النّقاط والقضايا التي تقع عليها باصرتُه من جملة المشهد

١٦ ـ العويس ١٩٩٩م. ص ١١٨.

التّاريخي والقرآنيّ، مما يوضح في النهاية شيئًا من آفاق الإبداع والتّقليد لديه.

فأوّلُ ما نسجّله في تأمّلنا هذه الأبياتَ أنّ سلطانًا يمزج بين السّرد التّاريخيّ (الأبيات الأولى) وبين التّجريد واستخلاص المبادئ العامّة (البيتان الرابع والخامس). ويعني هذا أنّ الإبداع الشّعريّ، لديه، عمليّةٌ يكتنفها قدرٌ كبير من الوعي واليقَظَة، وأنّه كان ممتلكًا زمام مادّته يصطفي منها ما يشاء، ويضيف إليها ما يشاء بوعي تامّ. وليس الشّعرُ عنده كما يقول أميرُ الرّومانسيّين الإنكليز وردسورث: «فيضًا تلقائيًا للمشاعر القويّة».

وإذا كانت عبارةُ «بُعثنا لإتمام المكارم في الدّنى» في البيت الرابع ممّا ينتمي بقوّة إلى تقليد الحديث النّبويّ الشّريف حتّى إنّها تكاد تكون اقتباسًا دقيقًا منه، فإنّ البيت الخامس يدلّل على عمل واضح للعبقريّة الشّعريّة، أو الموهبة الفرديّة، كما سمّاها إليوت في مقالة شهيرة له حملت عنوان: «الاتّباعيّة والموهبة الفرديّة»[١٧].

وبرغم أنّ صدر البيت الخامس إعادةُ صياغةٍ لمقولة عمر الشهيرة: «متى استعبدتم النّاسَ وقد ولدتْهم أمّهاتُهم أحرارًا»، كانت إعادةَ صياغة موفقّة إلى حدّ كبير. فإنّ عمر يتحدّث عن «ولادة الأمّهاتِ أبناءها أحرارًا»، والشّاعر يتحدّث عن «إنكار أن تقذف الأرحامُ أعْبُدًا». وربّما يعود جزء كبير من المزيّة والفضل في عبارة الشّاعر إلى ما يُحدثه «تخييلُ ميلاد النّاس في صورة قَذْفٍ من الأرحام» من تأثيرٍ في نفس المتلقّي. إذ عملت العبقريّةُ الشّعريّة هنا عملَها في اصطفاء ما هو معبِّرٌ وموحٍ وقادر على إحداث التّأثير. ونتحدّث هنا، كما تحدّث كولريدج، عن الحساسيّة السّريعة العميقة لدى الشّاعر التي هي

---

١٧ ـ انظر هذه المقالة في إليوت، السّابق.

«ليستْ خصيصةً مميزة للعبقريّة فحسبُ، بل يمكن اعتدادُها واحدةً من مكوِّناتها»[١٨].

وهذه الحساسيّةُ هي التي جعلت الشّاعرَ يؤثر صيغةَ الجَمْع في «الأرحام» و «الأَعْبُد»، وتصويرَ الولادة «قَذْفًا»، وتشبيهَ الإنسان الحرّ بالحُرِّ من الطّير.

إنّ آلة الإبداع عند سلطان العويس تستغلّ المعنى القديم في ما يمكن تسميتُه «زخرفةَ المعنى الجديد». وذلك باختيار جزئيّاتٍ من معانٍ استُخدِمت من قَبْلُ في سياقات مختلفة. ولا يجد المرء صعوبةً في تحديد ثلاثة عناصر قديمة شكّل منها الشّاعرُ معناه الجديد في هذه الأبيات: حادثة القِبْطيّ وابن عمرو بن العاص، والحديث النّبويّ الشّريف، وقصّة موسى عليه الصّلاة والسّلام وقومه الذين لم يصبروا على طعامٍ واحد، فسألوه أن يدعو لهم ربّه لكي يخرج لهم من نبات الأرض أنواعًا من الطّعام فقال لهم: «أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خيرٌ اهبِطوا مِصْرًا فإنّ لكم ما سألتم... الآية»[١٩].

أمّا المعنى الثاني الذي نستجلي فيه آفاقَ الإبداع والتقليد في شعر سلطان العويس فهو ما عبّر عنه ثلاثةُ أبيات من شعر الشّاعر حمّلها عنوان: «عصا الكليم»؛ وقال عنها: «هي عصا الصّديق الحبيب المحامي الأستاذ أحمد الجرمن»، وهذه الأبيات هي:

١ ـ رقـصـتْ عـصاكَ مـع الحِـسان فخلْتُهـا

بيَـــدِ «الكلـــيم» تـــسبّح الخلّاقـــا

٢ ـ لـــو لامـــستْ بأكفّهـــا قـــبرًا ثـــوى

عـــادتْ إليـــه روحُـــه فأفاقـــا

---

١٨ ـ فرست ١٩٩٣م. ص ٥٩.

١٩ ـ سورة البقرة، الآية ٦١.

٣ ـ قـد غـاب عنّـا «أحمـدٌ» في حُسْنها

وسـقتْه مِـنْ كـأس الهـوى تِرْياقـا[٢٠]

عصا موسى، عليه الصّلاةُ والسّلام، إحدى تسع آيات معروفة في التّاريخ الدّينيّ. ويبدو أنّها كانت أساسًا لوَحْي شعريّ لدى العديد من الشّعراء في تاريخ الثّقافة الإسلاميّة. وكثيرون يعرفون البيتَ الذي يقول فيه صاحبُه:

إذا جـاء موسـى وألقـى العـصا

فقَـدْ بطَـلَ الـسِّحْرُ والـساحرُ

ولعلّ أبرز ما في هذا الباب ما قام به الشّاعرُ الإسلاميّ الكبير الفيلسوف محمّد إقبال من تسمية أحد دواوينه «ضَرْب الكليم»، وقد ترجمه إلى العربيّة المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزّام في جملة ما ترجم من أعمال إقبال. وقال في مدخل ترجمته: «والكتابُ في جملته ضَرْبٌ يفجِّر الماء من الحجر لا موسيقا وغناء، كما قال إقبال:

كفـاحٌ شـديدٌ، وضربٌ سـديدْ

فـلا تبـغِ في الحـربِ عـزفَ الـوتَر

ومن أجل هذا سمّاه ضَرْب الكليم، رمزًا إلى قصّة موسى حين ضرب بعصاه الحجَرَ فانفجرت منه اثنتا عشرة عينًا»[٢١].

ويظهر إبداعُ سلطان في هذه الأبيات في جملة أمور؛ منها تغييرُ الموقف في جملته، فقد كان في القصّة القرآنيّة في غاية الجِدّ والعَمَليّة، أمّا الموقفُ في أبيات سلطان فينحو نحو الدّعابة

٢٠ ـ العويس ١٩٩٩م. ص ١٩١.

٢١ ـ إقبال ١٩٥٢م. المدخل.

والملاطفة. وهذا أمرٌ شديدُ الصّلة بشخصيّة الشّاعر نفسه، فقد كان شديد الدّماثة والرّقة.

ويلاحظ المتأمّلُ أنّ الشّاعر، كعادته، يستغلّ مشهدَين قرآنيّين لعصا موسى عليه الصّلاةُ والسّلام. ففي أحد المشهدَين تمثّلت المعجزة الربّانيّة في تحوّل العصا حيّةً تسعى. وفي المشهد الثاني تمثّلت في ضَرْب موسى بعصاه الحجَرَ الذي انفجرت منه اثنتا عشرة عينًا. ومن هنا يجوز أن نقول إنّ شطرًا من إبداع الشّاعر يعود إلى حافظته القويّة وإلى قدرته على التأليف بين المتباعدات.

والواضحُ أنّ الشّاعر أضاف عناصر جديدة إلى هذا المعنى القرآنيّ، فجعل العصا تسبِّح الخلّاق سبحانه، ونسب إليها القدرةَ على إحياء الميّت؛ وهذه أمورٌ ليست في المعنى الأصليّ. وفي هذا الاتجاه يُفهم قولُ وردسورث: «إنّ العملَ المناسب للشّعر ووظيفتَه اللّائقة به، وامتيازَه ومهمّته، هي أن يعالج الأشياءَ ليس كما تكون بالفعل، بل كما تبدو، وليس كما توجد في الواقع، بل كما يبدو وجودُها للإحساس والشّعور»[٢٢].

ويمكنُ القول على الجملة إنّ الشّاعر يعوّل كثيرًا على ما يسمّى الوهْم Fancy، أو الخيال الزّخرفيّ عند هوبز Hobbes، الذي هو القدرةُ على تنسيق مدرَكات الخيال وترتيبها ترتيبًا بليغًا[٢٣]. هذه القدرةُ التي يحدِّد هوبز عملَها على هذا النحو: «العصرُ والتربيةُ يمنحانِ الخِبْرة؛ والخبرةُ تمنح الذّاكرة؛ والذّاكرةُ تمنحُ الحُكْمَ والوهْم Fancy؛ والحُكْمُ يمنح القوّة والبِنية، والوَهْمُ يمنح زِينات القصيدة»[٢٤].

---

٢٢ ـ فرست ١٩٩٣م. ص ٤٩.

٢٣ ـ وهبة ١٩٧٤م. مادّة: Fancy.

٢٤ ـ Cuddan ١٩٨٤م. مادّة Fancy and Imagination.

المعنى الثّالثُ هو ما جاء في قصيدةٍ حملت عنوانَ «إبراهيم»، يقول الشّاعرُ في مناسبة نَظْمها: «كُتبت هذه القصيدةُ تهنئةً للصّديق المؤلّف الموسيقيّ الأستاذ «صفوان بهلوان» بمولودَيه «إبراهيم»، ثمّ شقيقته «لينة» حرسهما الله تعالى». وموطن الاستشهاد هو الأبيات:

١ ـ أقـــولُ «لإبــــراهيمَ» أنـــتَ ســـميُّه
فـــذاكَ الـــذي ضـــحّى وذاك الـــذي وفّى

٢ ـ فأنــتَ رضـيعٌ ســاكِنٌ حِـضنَ أهلِــهِ
فــدَوْك بآهـــاتٍ فـــصِرتَ لهـــمْ إلْفـــا

٣ ـ فكــنْ مــثْلَما شــاؤوا فأنــتَ حبيــبُهمْ
تُقـــرّبهمْ بالحـــبِّ مِـــنْ ربِّهـــم زُلْفـــى

٤ ـ أتيـــتَ لأرضٍ بعـــدما جــفّ روضُـــها
فأرضـــيتَهمْ زهـــرًا وأرضـــيتَهمْ قَطْفـــا[٢٥]

واللّافتُ للنظر، مرةً ثالثةً، هو العقلُ التركيبيّ للشّاعر الذي يجمع أحداثَ الفكرة الواحدة برغم تباعد بعضها عن بعضٍ في مادّتها الأصليّة. فإنّ قوله في عجُز البيت الأوّل: «فذاك الذي وفّى» يحكي وصفًا لأبي الأنبياء إبراهيم عليه الصّلاةُ و السّلام ورد في الآية (٣٧) من سورة النجم، وهي الثّالثةُ في قوله سبحانه: «أعندَه عِلْمُ الغيب فهو يَرى، أم لم ينبَّأ بما في صحف موسى، وإبراهيم الذي وفّى». وقد بنى جملةَ قصيدته على قافية استمدّها من فاصلة الآية الأخيرة «وفّى». ويعني هذا أنّ لغة القرآن الكريم

---

٢٥ ـ العويس ١٩٩٩م. ص ٣٠٥.

وعباراته من المسيطر البارز في جملة نظامه اللّغويّ، أو معجمه الشّعريّ. أمّا البيتُ الرّابع فقد استوحى فيه الآيةَ ٣٧ من سورة إبراهيم، وهي قوله تعالى: «ربّنا إنّي أسكنتُ مِنْ ذرّيّتي بوادٍ غير ذي زَرْعٍ عند بيتك المحرَّم ربّنا ليقيموا الصّلاةَ فاجعَلْ أفئدةً من النّاس تهوي إليهم وارزقْهم من الثّمرات لعلّهم يشكرون».

وينظر قولُ الشّاعر: «أتيتَ لأرضٍ بعد ما جفّ روضُها» إلى قول المولى سبحانه: «إنّي أسكنتُ مِنْ ذُرّيّتي بوادٍ غير ذي زرعٍ». وموضوعُ الذّرّيّة ماثلٌ في المثالَين كليهما. كما يلتقي المثالانِ في طبيعة الجفاف في كلّ من الوادي والأرض؛ ويختلفان في طريقة التّعبير؛ فإنّ البيان الإلهيّ يعبِّر بطريق الحقيقة، والشّاعر يعبّر بطريق المجاز. ويعبِّرُ الذِّكْر الحكيمُ بانعدام الزّرْع في الوادي من دون أن يذكر الجفاف؛ أمّا الشّاعرُ فيتحدَّث عن جفاف الرّوض. وفي مقدورنا أن نكتشف شيئًا من روعة البيان القرآنيّ بمقارنة قوله تعالى: «بوادٍ غير ذي زَرْعٍ» بقولنا مثلًا: «بوادٍ مُجْدِبٍ»؛ أو: «بوادٍ جافّ». ويتراءى للمتأمّل أنّ «انعدام الزّرْع» يتيح قَدْرًا أكبر من الدّلالة على صعوبة العيش من ذكر الجفاف أو القَحْط أو ما شابه ذلك؛ لقُرب المِسافة بين انعدام الزّرْع واستحالة العيش، وبُعْدِ ما بين الجفاف واستحالة العيش. ولا تتيح لنا طبيعةُ الموضوع الذي نعالجه الوقوفَ عند دِلالة إسْكان الذّرّيّة عند بيت الله الحرام، بصيغة الخطاب هكذا: «عند بيتك المحرّم».

أمّا «جفافُ الرّوض»، في تعبير الشّاعر، فيتّصل بطبيعة الموضوع نفسه، فقد يعبّر عن وَضْعٍ خاصّ للأسرة التي يتحدّث عنها الشّاعر. وتظهر العبقريّةُ الشّعريّة في جَعْل المولود «ماءً» يأتي على الرّوض الجافّ فيحيله نَضِرًا مُشْرقًا، حافلًا بالزّهر والقَطْف.

ويحدِّثنا إليوت عمّا نجنيه بتأمّل إضافات الشّاعر إلى الأعمال التي يستوحيها من سابقيه فيقول: «ونحن نتوقّف في رضا عند ما ينفرد به الشّاعرُ عن السّابقين عليه، وخاصّةً السّابقينَ عليه مباشرةً، ونحاول جاهدين أن نجد في عمله عنصرًا فريدًا، يتأتّى لنا أن نعزله على حِدَةٍ لنمتّع به»(٢٦)

المعنى الرّابعُ الذي نحسب أنه يُكمل الصّورةَ هو ضرورةُ الرّفْق في التّعامل مع مَنْ يختلف معنا في الرأي. وقد جاء في تضاعيف قصيدةٍ عنوانها «تحية إلى الأدباء العرب» نُظِمت بمناسبة توزيع جائزة سلطان العويس عام ١٩٩٤م. وفيها يقول:

١ ـ فِرْعونُ حاورَ موسى في تألّهِهِ
ولم يقُلْ ربّكم: اخضَعْ لما وجبا

٢ ـ قد قال والسّيفُ لم تبرزْه سطوتُه
وإنّما كلماتٌ تحملُ العَتَبا

٣ ـ ألم نربِّكَ فيها بيننا ولَدًا
ألم ترَ أنني يومًا دُعيتُ أبا

٤ ـ فإنْ بغَيتَ فإنّي ناظرٌ وغدًا
سيُحشرُ النّاسُ والعَلْيا لمن غلبا

٥ ـ بكلِّ عطفٍ يناديه ليردعَه
وحِكْمةُ الله أمرٌ يقطعُ السّببا(٢٧)

---

٢٦ ـ إليوت د.ت. ص ٦.

٢٧ ـ العويس ١٩٩٩م. ص ٢٥٧.

والشّاهدُ هنا هو البيتانِ الثّالثُ والرّابعُ اللذان يستوحي فيهما الشّاعرُ قصّة موسى، عليه الصّلاة والسّلام، مع فرعون. وعلى غرار التناول الذي عهدناه في الأمثلة الثلاثة السابقة يعمد الشّاعرُ إلى تجميع عناصر الموقف السّابق من أكثر من موقع في القرآن الكريم.

والآياتُ التي استوحاها هي:

١ ـ قوله تعالى : «قال ألم نربّك فينا وليدًا ولبثتَ فينا من عُمُرِك سِنين»[٢٨]

٢ ـ قوله تعالى: «قال موعدُكم يومُ الزّينة وأن يُحشَر النّاسُ ضُحى»[٢٩]

٣ ـ قوله تعالى: «فأجمعوا كيدَكم ثمّ ائتوا صفًّا وقد أفلح اليوم من استعلى»[٣٠]

المعنى العامّ الذي قصد إليه الشّاعرُ في سياق قصيدته هو، كما أسلفْنا، الرّفقُ في التعامل مع من يخالفُنا في الرّأي، إذ يُتّخذ فرعون، نموذج الطغيان والاستبداد، مثالًا لمن يعاملُ من يخالفه، وهو هنا موسى عليه الصّلاةُ والسّلام، بشيء من العتاب والرّفق. وإخالُ أنّ الشّاعر كان عند نَظْم هذه القصيدة تحت تأثير بعض صُوَر العنف التي لقيها نفرٌ من الأدباء، مما عرفتْه الحياةُ العربيّة في العَقْدَين الأخيرين.

وتشير ظاهرةُ استعارة النصوص من القرآن الكريم، أو ما هو قريبٌ مما يسمّى «الاقتباس» في لغة البلاغة العربيّة، إلى حافظةٍ قويّة وقدرة واضحة على الاستحضار لدى سُلْطان العويس. وإذا كنّا نؤيّد مذهبَ الدكتور مصطفى ناصف إلى «أنّه لا يمكن

٢٨ ـ سورة الشّعراء، الآية ١٨.

٢٩ ـ سورة طه، الآية ٥٩.

٣٠ ـ سورة طه، الآية ٦٤.

أن يكون لشاعرٍ أو فنّان معنى مستقلّ تمامًا عن كلّ شيء آخر؛ ولذلك قد تُتّخذ صِلة الشّاعر بأسلافه دليلًا على نبوغه»[٣١]، فإنّ علينا أن نتلمّس أسباب هذا النبوغ في مثل هذه الصّلة. وأحسبُ أنّ الطريقة التي يستوحي بها سلطان المواقفَ القرآنيّة والتراثيّة في شعره تشير إلى قدرةٍ على التمثُّل، وإحسانٍ للتوظيف، ومهارةٍ في زخرفة المعنى الجديد بجزئيّات المعنى القديم. كما يمكن القول إنّ هذه الطريقة في تناول المعنى السابق توضح مظهرًا لشخصيّة الشّاعر، وهو هنا الصّفاءُ والشّفافيّة والعَفْويّة. ولا يشين الشّاعرَ أنّه لا يستخدم رمزيّةً موغلة أو غموضًا مبدِّدًا لطاقات المعنى، كما أنّه من صميم الموضوع أن نقرّر أنّ «سلطانَ» يستخدم المعنى القديم في إطارٍ جديد مختلف تمامًا؛ وفي هذا واحدةٌ من قدراته الإبداعيّة. وتبدو مقبوساتُه من نصوص القرآن الكريم خاصّةً كالأيقونات التي تزيّن المعابد وتضفي عليها قَدْرًا من الجلال والفخامة والسموّ، وتُحدث لدى المتأمّل قَدْرًا من التركيز.

تلكم هي الطّريقةُ التي تناول فيها سلطانُ العويس المادّةَ القرآنيّة والمادّة التراثيّة، وقد حدّدت لنا بعضَ آفاق الإبداع والتقليد لديه. وغيرُ خافٍ أنّ الحديث عن الإبداع في إطار مادّة موجودة منجَزة يكفينا مَؤونةَ الحديث عن التقليد الصّرف، الذي نعتقد أنّه غير موجود لدى شخص أُعطي لقبَ شاعر.

على أنّ ثمّة «مِحَكًّا» آخر لاكتشاف الإبداع عند الشّاعر غير ما وقفنا عنده. فقد وقعنا في الأعمال الشّعريّة الكاملة للشّاعر على قصائد بدا لنا أنّها في غاية التميز. ولعلّه من دواعي البحث والتأمّل أن نثبت هنا ثلاثًا منها لنستخلص بعد ذلك ما نحسبه مجاليَ

---

٣١ ـ ناصف د.ت. ص ١٠٥.

إبداعٍ متميّز فيها.

١ ـ القصيدة الأولى بعنوان «لبنان»، وقد جاءت في الصحيفة ٩١ من الأعمال الشعريّة الكاملة. وهي:

١ ـ يــدُ الخــلّاقِ أجزلـــتِ العطايـــا
فأغــــدقتِ النّعــــيمَ بــــلا حـــدودِ

٢ ـ فمِــــنْ كَـــرْمٍ تمـــدّد في الزّوايـــا
عـــلى بيـــتٍ تجلبـــبَ بـــالورودِ

٣ ـ كـــأنّ الأمـــسياتِ بـــه أُعِـــدّتْ
مهـــابطَ للجَـــمال مـــن الخلـــودِ

٤ ـ إذا أشرفْـــتَ مِـــنْ سَـــفْحٍ مُطِـــلٍّ
عـــلى سَـــفْحٍ تحـــدّر مـــن صـــعودِ

٥ ـ تخـــالُ الأنجـــمَ الزُّهْـــرَ اســـتطابتْ
مبيتًـــا بـــين هاتيـــكَ النُّجـــودِ

٦ ـ كـــأنّ الوافـــدينَ بـــهِ ملـــوكٌ
لهـــم مـــا يـــشتهونَ مـــن الجديـــدِ

٧ ـ تأنّقـــت المكاتـــبُ كالـــصّبايا
بهـــا فـــيضُ العقـــولِ لمـــستزيدِ

٢ ـ الثانية هي «جفاء»، وقد جاءت في الصفحة ١٠٢و ١٠٣، وهي:

١ ـ ســـأُرجعُ رَقْـــمَ هاتفِهـــا إليهـــا

وأقطــعُ حَبْــلَ وصْــلٍ كــان مُــدّا

٢ ـ وأمحــو كــلّ سَــطرٍ في فــؤادي

بـــه كتـــبَ الهـــوى شـــوقًا وودًّا

٣ـ وأنـسى مـن عيونـكِ كـلّ عطـفٍ

بـه قَـدْ كنـتُ إمّـا شـئتِ عَبْـدا

٤ ـ وأدفِـنُ مـن ليالينـا نعيمًـا

وأذكـرُ مُرَّهـا فـالمرُّ أجـدى

٥ ـ سـأُلقي بالرّسـائلِ في النفايـا

ولـو كانـتْ لنـا مِـن قَبْـلُ نَـدّا

وأطـوي مِـنْ تلاقينـا خيوطًـا

بهـا نـسَجَ الوفـا للحُـبِّ بُـرْدا

٧ ـ وأزجـرُ كـلّ هاتفـةٍ بقَلْبـي

تحِـنّ إليـكِ في مُمْـسًى ومَغْـدى

٨ـ لأنجـوَ مـن عـذابِكِ مِـنْ جحـيمٍ

أكابـدُ ليلَـهُ دمعًـا وسُـهْدا

٩ ـ بِـرَغْم الـذّكرياتِ ورَغْـم أنفـي

سـأبقى أسـتزيدُ البُعْـدَ بُعْـدا

١٠ ـ وأعلـمُ أنّ شـوقي في ازديـادٍ

ومِثْـلُ عظـيمِ حُبّـي لـن يُحَـدّا

١١ - فخـــوني واكثُـــري عُـــذْرًا فـــإنّي
لِعلْمِـــكِ قَـــدْ علمـــتُ فمِـــتُّ حِقْـــدا

١٢ - لقَـــدْ كنـــتِ الحيـــاةَ فـــدمّريها
فلـــيسَ الـــسَّلْخُ يـــؤلم مَـــنْ تـــردّى

٣ـ الثّالثة هي «يا عاذلي دَعْني»، وجاءت في الصحيفة ٢٣٩، وهي:

١ - أقـــولُ لعـــاذلي: دَعْنـــي وشـــأني
فلـــيسَ الأمـــرُ يؤخَـــذ بـــالظّنونِ

٢ـ فلَـــوْ ذقـــتَ الغـــرامَ لكنـــتَ مِـــثْلي
تكابـــدُ مـــا أكابـــدُ مـــن جنـــونِ

٣ - فـــما حُبّـــي لهـــا حُبّـــا سَـــقيمًا
يعـــرَّضُ للرّيـــاحِ وللـــسّكونِ

٤ـ ومـــا أنـــا في هواهـــا غـــيرَ صَـــبّ
تدلّـــه في الغـــرام عـــلى يقـــينِ

٥ - لقَـــدْ حاربْـــتُ عقـــلي في هواهـــا
ومـــا أنـــا للحِجـــا بالمـــستكينِ

٦ - كـــأنّ الحـــسْنَ جُمِّـــع في إنـــاءٍ
وأخفيـــتُ الإنـــاءَ عـــنِ العيـــونِ

٧ـ وطارحْـــتُ الفـــؤادَ كـــؤوسَ حُبّـــي
وأســـكرني الهـــوى ممّـــا يرينـــي

٨ ـ لقَــدْ كــان الجَـمالُ بهــا مُعَنًّـى
يُعَرْبِــدُ بالــشّباب عــلى الجبــينِ

هذه قصائدُ ثلاثٌ وجدتُ نفسي أختارها اعتمادًا على ذوقٍ خاصّ، أزعم أنّه ليس ذوقَ «القارئ العاديّ»، وفق مصطلح فرجينيا وولف. وسأعمد إلى تسجيل ما يبدو لي جمالياتٍ مشتركة في هذه القصائد، وهي جماليّات أحسب أنّ الإبداع أعملَ «إزميلَه» فيها:

١ ـ تعبيرُ القصائد الثلاث عمّا سمّاه نقّادُ الغرب الشّكل العضويّ Organic form، الذي يعني «الشّكل الذي يُستمدّ من طبيعة موضوع الشّاعر وموادّه، ومن طبيعة فكرته الجوهريّة»[٣٢]. والذي يعنينا هنا أنّ كلّ واحدٍ من هذه النّصوص يصدر ـ فيما يبدو لنا ـ عن مِشَعٍّ نفسيّ واحدٍ لدى الشّاعر. ونخال أنّ ذلك أشاع قَدْرًا متماثلًا من الرقّة والدّماثة والانسياب في جُملة النّسيج اللّغويّ لكلّ من هذه القصائد. حتّى إنّه يصحّ أن يقال في كلّ منها: «إنها سُبكتْ سَبْكًا واحدًا، وأفرغت إفراغًا واحدًا»، كما كان أجدادُنا يقولون في وَصْف الشّعر الجيّد. ولعلّنا نأذن لأنفسنا بقَدْر من الاجتهاد حين نقول إنّ سلطان العويس يحتاج إلى مُثيرٍ إبداعيّ يستفزّ آلةَ الإبداع لديه ويستجيشها، وإذ ذاك تسكب القريحةُ الشّاعرةُ سحائبَ الهِزّة التي ألمت بها. وإنّ ما يُلحظ من ألَقٍ وإشراقٍ يطلع عليك من كلّ جزء من أجزاء القصيدة، حتّى تبدو كأنّها سماءُ كلّها نجومٌ، على حدّ تعبير أفلاطون، يرجع إلى ما آثرْنا تسميتَه «المِشَعّ النّفسيّ» الذي انبثق وهْجُه فأضاء الجنبات كلّها. ونحن هنا نؤثر «المِشعّ» على لفظ «البؤرة» الذي استحسن كثيرون من نقّادنا جعْلَه مقابلًا للكلمة الإنكليزيّة Focus. وقد نجد مصدِّقًا لدعوانا

---

٣٢ ـ Cuddan١٩٨٤م. مادّة organic-form.

هذه في قول سلطان نفسه:

أُهــدي «رحــابَ» الــشّعر إلّا أنّنــي ... مــا زلــتُ في رَكْــبِ القــصيدِ أحــاولُ

لــولا العيــونُ لَمــا رأيــتَ قــصيدةً ... تُثْــري العقــولَ ويــستنير الــسائل(٣٣)

وفي قوله في موطن آخر:

أهــديكَ شِــعْري والحيــاةُ قــصيدةٌ ... لوّنتُهــــا بمحبّتــــي ووَفــــائي

لولا جنـونُ الحُـبّ مـا عُـرِف الهـوى ... يومًـــا ولا ســـلطانُ في الـــشّعراءِ(٣٤)

٢ ـ تحظى القصائدُ الثّلاث بنصيب وافر من التصوير الواضح السّهل التّناول. ويلاحَظ، على الجُملة، غلبةُ التّشبيهات على الاستعارات. وربّما تكون هذه الظّاهرةُ وثيقة الصّلة بالطبيعة الإبداعيّة لديه، التي تتأثّر بالطّابَع الشّخصيّ للمبدِع، وثقافته، ونظرته إلى الأشياء. ونحسبُ أنّ إيثار التّشبيه ينبعُ عن احترامٍ للأشياء وإعطائها حقوقَها الخاصّة التي أعطتها إيّاها الحياة. وفي التّشبيه يظلّ المبدِعُ في مِنطقة الاستخدام الوَضْعيّ للمفردات؛ أمّا في الاستعارات فيستعير اسْمَ شيء لشيء آخَر، أو يعطيه خَصيصةً من خصائصه. وقد يبدو صوابًا القولُ إنّ التّشبيهات أكثرُ اتّصالًا ببيئاتٍ تُرى فيها الأشياءُ رؤيةً واضحة، كحال الصّحراء العربيّة. ولعلّه لهذا السّبب، ولأسبابٍ أُخَر، كثرت التشبيهات في الشّعر الجاهليّ، وقلّت فيها بعْدُ متيحةً مجالًا أكبر للاستعارات.

على أنّ غلَبة التّشبيهات على هذه القصائد لا تعني أنّ الشّاعر أهمل الاستعارات، فإنّنا نظفر بكثيرٍ من الاستعارات التي تُعدّ من الطّراز الرفيع. فالكَرْمُ الذي تمدّد في

---

٣٣ ـ العويس ١٩٩٩م، ص ٢٠٧.

٣٤ ـ السّابق، ص ٢٥٥.

الزّوايا، والبيتُ الذي تجلبب بالورود، ومَهابِطُ الجمال، والأنجمُ الزُّهْر التي استطابت المبيت، وتأنّق المكاتب... إلخ، كلّ ذلك آثارٌ للعبقريّة الشّعريّة لا يستهان بها. والاستعاراتُ أمثلةٌ قويّة للصّورة الشّعريّة التي قال عنها عزرا باوند: «إنها تقدم مُرَكّبًا عقليًّا وانفعاليًّا في لحظةٍ من الوقت... وإنّ تقديم مثل هذا المركّب في سرعةٍ فائقة، هو الذي يعطي الإحساس بانعتاقٍ مفاجئ...ولعلّه خيرٌ للمرء أن يقدّم صورةً واحدة في مسيرة العمُر من أن يقدّم ضِخامَ المجلّدات من الأعمال»(٣٥).

٣ ـ تظفر القصائدُ الثلاث بطاقةٍ إيقاعيّة عالية، تهيّئها للإنشاد والغناء. ولا أجانبُ الصّوابَ حين أقول إنّ اختياري وقَعَ على هذه القصائد من دون أن أعي البحر الذي نُظِم عليه كلّ منها. لكنّني حين نظرتُ إليها مجتمعةً تبيّن لي أنّها منظومةٌ على بحر واحد هو البحرُ الوافر. وليس في مستطاع أحدٍ أن ينكر ما لهذا البحر من خصائص جماليّة تروق الأذنَ العربيّة كالتدفّق والسّلاسة والتّطريب. ولأمرٍ ما قال ابنُ رشيق: «وإنّما الشّعرُ ما أطربَ وهزّ النّفوسَ وحرّك الطّباع، فهذا هو بابُ الشّعر الذي وُضِع له وبُنِي عليه، لا ما سواه»(٣٦).

٤ ـ يعتمد قَدْرٌ كبير من جماليّة هذه القصائد على ما فيها من قَصّ وحكاية أتى بها الشّاعرُ بضمير المتكلّم (القصيدتان ٢، ٣). ونحسبُ أنّ مثل هذا البَوْح يُحدث عند المتلقّي ضَرْبًا من التّعاطف والمشاركة الوِجْدانيّة، يغذّيه تلقّي القَصّ الذي يتوقّع توالدًا للأحداث وتعاقبًا يفضي إلى نتيجة منتظَرة. أمّا القصيدةُ الأولى «لبنان» فقد مثّلتْ لنا

---

٣٥ ـ نوتني ١٩٩٦م. ص ٨٠.

٣٦ ـ ابن رشيق ١٩٨١م. ص ١٢٨.

طاقةً إبداعيّة عالية، استطاعتْ بقَدْرٍ محدود من الأبيات أن تستلّ لحظاتِ الجَمال في طبيعة لبنان الآسِرة وتنظِّم منها صورةً لا يملك المتأمّل الجيّد للشّعر إلّا أن يتأثّر بها.

٥ ـ بساطةُ اللّغة التي يستخدمُها الشّاعر. وهذه ظاهرةٌ ملحوظة في جملة شعره، وليس في هذه القصائد فحسب. ويُشيعُ هذا جوًّا من الدفء والأُلْفة والحميميّة. وتعبّر اللّغةُ السّهلة القريبة من عاديّ الكلام أحيانًا عن سهولةٍ في العمليّة الإبداعيّة، وعن حميميّة في صلة الشّاعر بالأشياء وجَعْلها موضوعاتٍ لشعْره. وهذا التّسهُّلُ في الإبداع، أو ما يسمّيه الأجدادُ العربُ «الطّبعَ»، من مقوّمات الشّعر الجيّد. وفي هذا يقول جون كيتس قولتَه المشهورة: «إنّ الشّعرَ إذا لم يأتِ بصورةٍ طبيعيّة كما تأتي الأوراقُ للأشجار فإنّه من الخير ألّا يأتي أبدًا»[٣٧].

٣٧ ـ فرست ١٩٩٣م.

المراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ إقبال، محمّد، ١٩٥٢م: «ضرب الكليم» ـ ترجمه عن الأورديّة عبد الوهاب عزّام (القاهرة: مطبعة مصر).

٣ ـ إليوت، ت.س، د.ت: «مقالات في النّقد الأدبيّ» ـ ترجمة لطيفة الزّيّات (القاهرة: الأنجلو المصريّة).

٤ ـ ابن رشيق، أبو علي الحسن، ١٩٨١م: «العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده» ـ تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل).

٥ ـ السّمرة، محمود، ١٩٧٩م: «القاضي الجرجانيّ الأديب الناقد» (بيروت ـ المكتب التّجاريّ للطباعة والنشر والتوزيع).

٦ ـ العاكوب، عيسى علي، ٢٠٠٠م: «التفكير النقديّ عند العرب» (دمشق: دار الفكر).

٧ ـ العويس، سلطان بن علي، ١٩٩٩م: «الأعمال الشّعريّة الكاملة» (بيروت: دار العودة).

٨ ـ فراي، نورثروب، ١٩٩١م: «تشريح النّقد» ـ ترجمة محيي الدّين صبحي (تونس وطرابلس الغرب: الدّار العربيّة للكتاب).

٩ ـ فَرْسِت، لليان، ١٩٩٣م: «الرومانسيّة الأوروبّيّة بأقلام أعلامها» ـ ترجمة عيسى علي العاكوب (طرابلس الغرب: دار الفرجانيّ).

١٠ ـ ناصف، مصطفى، د.ت.: «نظرية المعنى في النقد العربيّ» (بيروت: دار الأندلس).

١١ ـ نوتني، ونفرِد، ١٩٩٦م: «لُغة الشّعراء» ـ ترجمة عيسى علي العاكوب وخليفة العزّابيّ (بيروت، معهد الإنماء العربيّ).

١٢ ـ هايمن، ستانلي، ١٩٨١م: «النّقد الأدبيّ ومدارسه الحديثة» ـ ترجمة إحسان عبّاس ومحمّد يوسف نجم (بيروت: دار الثّقافة).

١٣ ـ ويليك رينيه؛ ووارين، أوستن، ١٩٨٥م: «نظريّة الأدب» ـ ترجمة محيي الدّين صبحي (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر).

١٤ ـ

Cuddan, J. A. 1984: " A Dictionary of Literary Terms" (New York: Penguin Books).

١٥ ـ وهبة، مجدي، ١٩٧٤م: «معجم مصطلحات الأدب» (بيروت ـ مكتبة لبنان).



ضروراتُ التّرجمة من لُغات الأمم الإسلاميّة إلى العربيّة:

مُترجَمات محمّد إقبال إلى العربيّة نموذجًا

تقديم:

لا شكّ في أنّ الترجمة إحدى السّبل الرئيسة لإغناء الآداب القوميّة بما تحتاج إليه من مبدَعات الفكر والأدب لدى الأمم الأخرى. وليس في طوق أمّة ـ أيًا كان حظّها من الإرث الثقافيّ ـ أن تستغني عن نتاجات الأمم الأخرى في ميدان العقل؛ فما الحضارةُ في وجهٍ من الوجوه سوى التمثُّل القويّ لمُعْطَيات الإبداع العقليّ والماديّ عند الجمّ الغفير من الأمم ذواتِ الحظّ من الرقيّ الفكريّ والماديّ؛ أو هي كما يقول أحدُهم: «خلاصةٌ لتجارب الإنسانيّة، وهي المحصِّلةُ العليا للمكتسبات والإنجازات الإنسانيّة في كافّة الميادين»[1].

وقد أدرك العربُ المسلمون منذ وقت مبكّر فضْلَ التّرجمة فاستطاعوا «عبر العصور الاتّصالَ بالحضارات المختلفة ونَقْلَ ما لديها من تراث وعلوم وآداب وفنون، كالتراث الإغريقيّ والفارسيّ والهنديّ، وترجمةَ المفيد منها إلى اللّغة العربيّة، ثمّ إعادة

---

١ ـ د. معن زيادة ـ مادّة «حضارة» في الموسوعة الفلسفية العربية، المجلّد الأول (المصطلحات والمفاهيم).

صياغتها بقالب عربيّ»[٢].

وفي مطلع نهضة العرب الحديثة، بدءًا من أواخر القرن التاسع عشر، أخذوا يتطلّعون جِدّيًّا إلى الإفادة من آداب الأمم الأخرى، وكان حاديهم إلى ذلك إدراكَهم «أنّ أدبنا الحديث يجب أن يقوم ـ لا على أساس أدبنا القوميّ في ماضيه فحسبُ ـ بل يقوم كذلك على أنه لَبِنةٌ في ذلك البِناء العالي الشّامخ؛ وبذلك يكون اكتشافُ الآداب الكبرى والارتواء من مناهلها في القديم والحديث من أسباب تقدّم أدبنا، ومن بواعث تعديل نظرتنا إلى أدبنا القوميّ»[٣]. ومن هذه الوجهة نظرَ أدباءُ العرب ونقّادُهم إلى الآداب الأخرى بوصفها مَعينًا ثرًّا لا غنى عن الاستقاء منه إذا أردْنا لأدبنا العربيّ النّضارة والإشراق.

ويلفت انتباهَ المتأمِّل أنّ حركة التّرجمة في ميدان الأدب يمّمت شطْرَ الغرب الأوروبيّ خاصّةً، دون أن تعير اهتمامًا لآداب أمم الشّرق عامّةً وأمم الإسلام خاصّة. تقول د. نجاة عبد العزيز المطوّع: «وقد سادت حركةُ ترجمةٍ هائلة في المشرق العربيّ منذ القرن الماضي بين المثقّفين العرب تناولت نقْلَ الرّوايات والمسرحيّات والقصائد الأوروبية من الفرنسية والإنكليزية إلى اللّغة العربيّة»[٤]. ولا شكّ في أنّ ثمّة ضربًا من الخلَل في طبيعة المستورَد الثقافيّ الذي غذّينا به أدبَنا العربيّ في القرن الأخير، وصنعْنا بوساطته عقولَ أبنائنا وخيالَهم. فإنّ أُحاديّة الجانب في هذا المستورَد، وطبيعتَه الخاصّة من وجهة أنّه يمثّل تصوّراتٍ غيرَ

---

٢ ـ انظر مقال الدكتورة نجاة عبد العزيز المطوّع بعنوان «آفاق التّرجمة والتّعريب» في مجلّة «عالم الفكر» التي تصدر في الكويت، المجلّد التّاسع عشر ـ العدد الرّابع (يناير ـ فبراير ـ مارس ١٩٨٩م) ص٦.

٣ ـ محمّد غنيمي هلال: الأدب المقارن، ص ١١٠.

٤ ـ مجلّة عالم الفكر (مصدر سابق)، ص ٦.

تصوّراتنا ويصدُرُ عن فلسفات لا نأتلف معها في كثير من الأحيان، ربّما أسهمتا في تشكيل عقولنا تشكيلًا لا يعزّ على المتتبع لَحْظُ آثاره ومظاهره السّلبية(٥).

وتقتضي ثقافتُنا العربيّةُ الإسلاميّة ـ فيما نرى ـ تنويعَ المناهل حتّى لا يغلب خَيْطٌ على خَيْط في نسيجنا الثقافيّ، ولكي يكون مجالُ الاختيار أوسعَ، والمعروضُ من الفِكَر أكثرَ، فقد قال نبيّنا الكريمُ محمّدٌ عليه الصّلاةُ والسّلام: «الحِكْمَةُ ضالّةُ المؤمن أنّى وجدها التقطها»(*). ويجد الدّارسُ نفسَه مدفوعًا بقوّة إلى قَبول رأيِ مَنْ يقول: «إنّنا اليومَ بحاجةٍ إلى أن نتجاوزَ العموميّات والتعبيرَ عن الرّغبات، وأن نُولي اهتمامًا حقيقيًّا لآدابٍ كانت، وما زالت، قريبةً من أدبنا العربيّ، أثّرت فيه وتأثّرت به»(٦).

ويسعى هذا المقالُ إلى أن يبيّن ضَرورات التّرجمة من آداب الأمم الإسلاميّة غير العربيّة إلى لغتنا العربيّة، ممثّلًا لذلك بقِيمة ما تُرجِم من أعمال شاعر الإسلام وفيلسوف الشرق محمّد إقبال. وليس من قصْد هذا المقال أن ينفي ضروراتِ التّرجمة من لُغاتِ غير المسلمين وآدابهم.

ويتّبع البحثُ هذه الخطّة:

ـ ارتباط العرب بالأمم الإسلاميّة الأخرى.

---

٥ ـ أظهرُ ما تشكو منه أمّتنا اليومَ هذه البلبلةُ الفكرية التي انقسم الناس بمقتضاها أحزابًا ونِحَلًا لا يأتي عليها الحصرُ، ويدّعي كلٌّ منها أنّه السّالكُ وحدَه لجادّة الصواب. وتبدو آثارُ هذا التوزّع أكثر إيلامًا لدى أمّة تجيء الآنَ في آخر الرّكب، ونحسب أنّ المستورد الثقافيّ مسؤولٌ نسبيًا عن شيء من هذا الذي نعاني منه.

* ـ انظر: سنن الترمذي، رقم ٢٨٢٧.

٦ ـ انظر د. بثينة شعبان في مجلّة الآداب الأجنبيّة التي يُصدرها اتحاد الكتّاب العرب في سورية ـ عدد خاصّ بالأدب الفارسيّ، العدد ٧٧ ـ ٧٨، ١٩٩٤م، ص ٥.

ـ حاجتنا إلى ترجمة آداب الأمم الإسلاميّة.

ـ محمّد إقبال وقِيمةُ المترجَم من أعماله.

ـ ١ ـ

ـ ارتباطنا بالأمم الإسلاميّة الأخرى:

لا يعني تساؤلُ الإنسان من أمّةٍ من الأمم عن هُوَيّته القوميّة والحضاريّة إساءةً إلى الأمم الأخرى أو انتقاصًا من قَدْرها. وقد تعلّمْنا من الأوروبيّين خاصّيّةَ الكلام على «القارّة Continent» ـ أوروبة ـ ومن الأمريكيّين خاصّيّةَ الكلام على العالَم الجديد «أمريكة». ولا يضير أحدًا أن نضع في الحسبان أنّنا عربٌ مُسْلِمون، ويربطنا بالمسلمين في كلّ مكان رِباطٌ مقدّس، خسِرْنا كثيرًا بإهمالنا إيّاه. وإنّ تخلّي الإنسان عن إخوته الضِّعاف اعتدادًا بجيرانه الأقوياء ضَرْبٌ من الحماقة.

قد يَسُرّ هذا الذي نقول، وقد يسوء، لكنّه حقيقةٌ لا مِراء فيها. يقول عالِمُ الاجتماع التّركيّ جلال نوري بك: «الإسلامُ أكبرُ قوّة في العالَم وأعظمُ رابطة، ولكنّ هذه القوّة نائمةٌ الآنَ، لم تمتْ، ولم ينقُصْ عددُها، بل عظُم شأنُها. ليس في العالَم قوّةٌ متّحِدةٌ لا تزول عن قواعدها الوِجْدانية ولا تنفصل، ولن تنفصل، مثْلُ الإسلام»(٧).

وكان أجدادُنا في عصور التّرجمة الأولى يعرفون جيّدًا ما ينبغي أن يأخذوا عن الأمم الأخرى، وما ينبغي أن يدَعوا؛ إذ كانوا في وضْعٍ حضاريّ وعلميّ يأذن لهم بهذا التمييز، ومن ثَمّ أمِنوا مَعرّةَ المستورَد المعرفيّ الضارّ؛ ذلك أنّه «ما كان لِعَربيّ ـ أو بالحري

٧ ـ اتحاد المسْلِمين، نقله إلى العربيّة حمزة طاهر وعبد الوهاب عزام، ص ٢٥٠.

لمسْلِمٍ ـ أن يتبدّل من عقائد اليونان وآدابهم بشيء يحلّ محلّ عقيدةٍ أو فكرةٍ تقوم على أصلٍ من أصول الإسلام. لهذا نفت أصولُ الإسلام عن الثقافة العربيّة كلَّ ما كان في ثقافة اليونان منابذًا لها أو معاندًا لطبيعتها»[٨].

ولا شكّ في أنّ إنعاش إنتاجِنا الأدبيّ والفكريّ يستلزم أن نعرف شيئًا من نتاجات الإبداع الفنيّ عند المسلمين من غير العرب، هذه النّتاجاتُ التي نشترك مع أصحابها في تصوّراتهم وعقائدهم ومواقفهم، فإنّه بينما «الأوروبيّون يجِدّون في قياس الجِبال والتّلال التي في القمر نجهلُ نحن العالَمَ الإسلاميّ الذي نحن فيه، ونغفُلُ عن محيطٍ عظيم أخلاقيّ واجتماعيّ وسياسيّ نعيش فيه. أليس ذلك بحقٍّ ذنبًا لا يُغتفَر وفتورًا لا يحسُن»[٩].

والحقّ أنّ العرب قطْبُ رحى العالَم الإسلاميّ، والعربيّةُ لسانُ المسلمين الرّسميّ بالإضافة إلى لسانهم القوميّ، وهذا عنصرُ قوّة ينبغي أن يُفيد منه العربُ كثيرًا، والأمرُ كما يقول أحدُهم: «إنّ كونَ اللّغة العربيّة لسانَ الأمم الإسلاميّة الرّسميّ نفعَ الأمّةَ العربيّةَ أيضًا، فقد سرت الجِنسيةُ العربيّة في الأجناس التّركيّة والعَجَميّة والهنديّة، حتّى كلُّ مسْلمٍ فيه بعضُ العربيّة. وقد غرقت الأقوامُ الإسلاميّة في الجِنسية العربيّة واللّغة العربيّة كما انغمست أجناسُ الفرنسيين والطّليان ولغاتُهم في الجنس الرّومانيّ واللّغة الرّومانيّة»[١٠].

---

٨ ـ انظر مقال إسماعيل مظهر بعنوان «تأثر الثّقافة اليونانيّة» في كتاب: نواحٍ مجيدة من الثّقافة الإسلاميّة، ص ٣٢.

٩ ـ اتحاد المسْلِمين (مصدر سابق) ص ١٣ ـ ١٤.

١٠ ـ السّابق، ص ٦١.

ـ ٢ ـ

ـ حاجتُنا إلى ترجمة آداب الأمم الإسلاميّة:

ليس من قَبيل جُموح العاطفة وتهويمات الخيال أن نستشعر حاجةً ملحّة إلى ترجمة آداب الأمم الإسلاميّة غير العربيّة إلى العربيّة. إذ لكلِّ أمّة مدنيّتُها الخاصّةُ بها و«لا يعرف التّاريخُ أمّةً تركت مدنيّتَها واتّبعت مدَنيّةً أخرى ثمّ علت وارتفعت»[١١].

ولا شكّ في أنّ ثمّة بونًا شاسعًا بين روح أوروبّة التي نُكثر من النّقْل من آدابها وروح الإسلام والشرق جملةً، ذاك أنّ «تاريخَ أوروبّة الذي سار ألفَ عامٍ بين الدّماء والمطامع الخسيسة والظّلم ونِظام المقاطعات، وسلْبِ الكنائس وغَصْبِها ومصادرتها، هذا التّاريخُ لن ينزّه أوروبّة إلى اليوم من التلصّص العامّ ومن الشّرّ. على حين أنّ المسلمين وأهْلَ الهند واليابان والصّين أمضوا هذا الطّورَ العسكريّ، ورسخت أقدامُهم في طور الإصلاح والرّقيّ»[١٢].

وثَمّةَ شيء آخر غير هذا، وهو أنّ إبداعات غير قليلٍ من المسلمين الأعاجم قد وجدت طريقَها إلى لغات أوروبّة وآدابها منذ زمن بعيد، إذ عرف القومُ عبقريّات الخيّام وحافظ الشّيرازيّ وجَلال الدّين الرّوميّ وفريد الدّين العطّار ويونس أمره ومحمّد إقبال وسواهم منذ زمن بعيد، حتّى قال گوته مخاطبًا حافظًا الشّيرازيّ:

أيْ حافظٌ، إنّ أغانيَكَ لتبعثُ السّلوى

إبّانَ المسير في الشّعابِ الصاعدة والهابطة

---

١١ ـ نفسه، ص ٣٤.

١٢ ـ نفسه، ص ٢٧٢.

حين يغنّي حادي القوم ساحِرَ الغِناء

وهو على ظهر دابّته،

فيوقظ بغِنائه النّجومَ في أعلى السّماء[١٣].

وغيرُ خافٍ أنّ الآدابَ تصوغ ضمائرَ النّاس ووِجداناتهم وأخيلتَهم، وتؤثّر في أحكامهم وتصوّراتهم، ومن ثمّ «نغدو في حاجة إلى آدابٍ إسلامية مشتركة تربط بعضَنا ببعض. ويجب أن تُنشَر في جميع الأقطار الإسلاميّة أفكارٌ واحدة تكون موضوعَ البحث والمناظرة في كلّ مدائنها»[١٤].

والحقّ أنّ بعض ديار العروبة قد بدأت الرّحلةَ منذ وقت مبكّر، ففي جمهورية مصر العربيّة يظفر المرءُ بطائفةٍ من أساطين التّرجمة، بدأت عملَها منذ منتصف القرن العشرين الميلاديّ، ونقلَت إلى لغة القرآن الكريم غيرَ قليل من الآثار من الفارسيّة والأورديّة والتركيّة إلخ. وتنبّه السّوريّون إلى هذا الأمر منذ الخمسينيات فأصدرت وزارةُ الثّقافة السوريّة روائع لعددٍ من شعراء المسْلِمين الأعاجم[١٥].

ويصدرُ عن اتّحاد الكتّاب العرب في سورية مجلّةٌ فصْليّة اسمُها «الآدابُ الأجنبية» خصّصت مجموعةً من أعدادها للمترجَم من آداب المسلمين وآداب الشرق عامّة[١٦].

---

١٣ ـ جيته: الديوان الشرقيّ للمؤلّف الغربيّ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٤.

١٤ ـ اتحاد المسْلِمين (سابق) ص ٢٦٦.

١٥ ـ من هذا القبيل ديوان «كلستان» للشّاعر سعدي الشّيرازيّ وقد صدر بعنوان «روضة الورد». و«روائع من الشّعر الفارسيّ» لجلال الدّين الرّوميّ وسعدي الشّيرازيّ وحافظ الشّيرازيّ. وقد تولّى المرحومُ الشّاعر الفراتيّ ترجمة هذين العَمَلين إلى العربيّة شعرًا، ونالا إعجاب المهتمين بالآداب العالميّة.

١٦ ـ أصدرت المجلّةُ حتّى الآنَ أعدادًا خاصّة بآداب الهند، والصّين، وأندونيسيا وإيران.

وخصّصت رابطةُ الأدب الإسلاميّ جائزةً معقولةً لمن يترجِم إلى العربيّة أثرًا قصصيًّا أو مسْرَحيًّا أو شعريًّا لكاتبٍ من المسلمين غير العرب. وجعلت مجلّةُ «الأدب الإسلاميّ» التي تصدر عن هذه الرّابطة من بين أهدافها نَشْرَ آداب المسلمين غير العرب مترجَمةً إلى العربيّة[١٧].

وممّا يُؤسَف له حقًّا أنّ مادّةَ دَرْسنا فيما يُعرف بالأدَب المقارن Comparative Literature تنصرف ـ في معظم أقسام اللّغة العربيّة في البلدان العربيّة ـ إلى صِلات أدبنا العربيّ الحديث بالآداب الأوروبيّة، من دون أن نعير اهتمامًا يُذكَر لصلات أدبنا بآداب الأمم الإسلاميّة غير العربيّة، برغم أنّ ميدانَ الدّراسة هنا خِصْبٌ للغاية. ويقتضي إيضاحُ ما نحن في صدده أن نمثّل بقِيمة المترجَم من آثار شاعرٍ إسلاميّ واحد، أدرك نفرٌ من أدباء العربيّة وشعرائها ضرورةَ ترجمة آثاره، فنهضوا لأداء المهمّة مستيقنين أنّ ركْبَ الأمّة المتلكّئ في حاجةٍ إلى حُداء إقبال.

ـ٣ـ

ـ محمّد إقبال وقيمةُ المترجَم من أعماله:

كان محمّد إقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨م) واحدًا من أعظم العبقريّات الشّعرية في العالَم الإسلاميّ في القرن العشرين، وواحدًا «من أعظم المصْلِحين الذين أنجبتهم دنيا الإسلام. فقد أيقظ فكرُه وفلسفتُه المسْلِمين من سُباتهم العميق، ووضع بين يدي إنسان

---

١٧ ـ أعلنت الرّابطةُ في عدد من أعداد المجلّة عن تقديم جوائز تشجيعيّة لمن يقدّم ترجمةً عربيّة جديدة لعمل أدبيّ من أعمال الأدباء المسلمين من غير العرب.

العصر رؤيةً جديدةً للحياة»[١٨].

وقد أتحف إقبالٌ مائدةَ الأدب الإسلاميّ بأزوادٍ طيّبة تظلّ تنعم بها زمنًا طويلًا. وليس إقبالٌ شاعرًا عاديًا أطاعتْه الكلماتُ فأنشأ منها صروحَ شعره، بل هو عبقريّةٌ نادرة المثال في الشّعر والفلسفة والاجتماع والأخلاق والتصوّف والتفسير.

ولعلّ ما يفوق هذه الملَكات جميعًا في رأينا أنّنا نجد في إقبالٍ مثالَ المفكّر المسْلِم الصّحيح الاعتقاد الحسَن التبصّر في أحوال المسْلِمين، الدّقيق الاستخلاص لكلّ ما يمكن أن يُصلح حالَهم ويعيد إليهم سيرتَهم الأولى. فهو، قبل كلّ شيء، مفكّرٌ وشاعرٌ مسْلِم، يحمل بين جنبيه رسالةً تُلخَّص في هذا البيت من شعره:

گرتو مى خواهى مسلمان زيستن نيست ممكن جز بقرآن زيستن[١٩]

وترجمتُه:

مُسْلِمًا، إن تُردْ حياةً فهيّا ما بغيرِ القرآنِ تُؤتى الحياةُ

وقد أدرك كثيرون منزلةَ إقبال، ليس في الأدب الإسلاميّ فحسب، بل في الأدب الإنسانيّ جملةً. وفي هذا يقول شاعرُ الهند الكبير طاغور: «لا ريبَ عندي أنّ ما ناله شعرُ إقبالٍ من قَبولٍ وصِيتٍ يرجع إلى ما فيه من نُورِ الأدب الخالد وعظمته. ويؤسفُني أنّ بعضَ النقّاد وضعَ أدبي وأدبَ إقبالٍ في ميدان المنافسة، وجهِدوا أن يُشيعوا أغلاطَهم في هذا الشأن. وهذا عمَلٌ لا يليق بالأدب الفسيح الذي يخاطبُ النّوعَ الإنسانيّ كلّه؛ لأنّه في ساحة

---

١٨ ـ غلام حيدر آسي من مقال بعنوان «ديوي وإقبال في الفرد والمجتمع الأخلاقيّين: دراسة مقارنة لفكرهما»
Hamdard Islamicus, Vol. VIII, Number 4, Winter 1985, p. 51.

١٩ ـ محمد إقبال: ضرب الكليم، ترجمة عزام، ص (غ).

الأدب العالميّ يقوم الشّعراءُ وأولو الفنّ في صفٍّ واحد من الأخوّة الإنسانيّة»[٢٠].

وقد يكون من المفيد هنا أن نستعرض بعضَ آثار إقبال المنقولة إلى العربيّة مشيرين إلى مادّة كلّ منها، وحاجة الأدب والفكر العربيّ إلى أمثال أفكار إقبال.

ـ قيمة المترجَم من أعمال إقبال:

١ـ أسرارُ الذّات ورموز نَفْي الذّات (أسرار خودى ورموز بي خودى):

وهاتانِ منظومتانِ لإقبال من نوع «المثْنَويّ» الذي يلتزم فيه الشّاعرُ قافيةً مزدوجة في صدر البيت وعجُزه، حتّى إذا انتقل إلى البيت الثاني التزم قافيةً مزدوجة أخرى. وكان قد نظمها بالفارسيّة على بحر الرَّمَل.

نشر إقبالٌ أولى المنظومتَين «أسرار الذّات» سنة ١٩١٥م. وبيّن فيها فلسفته في «الذّاتيّة» ومثّل لها بصُورةٍ شعريّة غايةٍ في الرّوعة. وقد جلّى في هذه المنظومة جُملةَ مذهبه الفلسفيّ. وتُكمل المنظومةُ الثانية «رموز نَفْي الذّات» المنظومةَ الأولى، وقد نشرها سنة ١٩١٨م.

ويذكر إقبالٌ أنّ ما دفعه إلى نَظْم «أسرار الذّات» تأمّلُه حالَ المسلمين وإدراكه أنّ مبعثَ ضعفهم هو إغفالُهم عنصرًا مهمًّا من عناصر الشّريعة هو عنصر «القُوّة»، ويستشهد إقبالٌ في هذا الصّدد بمعنًى للشّاعر الكبير أكبر إله آبادي يقول فيه: «الدّينُ بغيرِ القوّة فلسفةٌ محضة»[٢١].

ويمكن تلخيصُ أفكار إقبال في هذه المنظومة على هذا النّحو:

---

٢٠ ـ د. عبد الوهاب عزّام: محمّد إقبال ـ سيرته وفلسفته وشعره، ص ٦٧ ـ ٦٨.

٢١ ـ المصدر السّابق، ص ٧٠.

١ـ الحياةُ كلّها فرديّةٌ، وليس ثمّة حياةٌ كلّية، ولا تتجلّى الحياةُ إلّا في شخص، أو فرد أو شيء. وعندما تتجلّى الحياةُ في الإنسان تسمّى «ذاتًا».

٢ـ الهدفُ الدّينيّ والأخلاقيّ للإنسان إثباتُ ذاته لا نفْيُها، وعلى قدْرِ تفرّده أو وحدته يدنو من هذا الهدف، فقد قال المصطفى عليه الصّلاةُ والسّلام: «تخلّقوا بأخلاق الله».

٣ـ يترقّى الإنسانُ باتّجاه مرتبة الإنسان الكامل، وهو الأقربُ إلى الله؛ ويعني القرْبُ هنا أن يمثِّل صفاتِ الله سبحانه في نفسه، لا أن يُفني وجودَه في وجود الله.

٤ـ الحياةُ في جوهرها ارتقاءٌ دائم يعتمد على تذليل الصّعاب التي نواجهها. وهي تخلق دائمًا مطالبَ جديدة يعشقُها الإنسانُ فيبقى في حالٍ من التوتّر. وقد أوتي الإنسانُ أدواتِ توسيع حياته وترقّيها، وهي الحواسُّ الخمسُ والقوّةُ المدرِكة التي يستخدمها في تذليل العقبات التي تعترض سبيلَه في الترقّي.

٥ـ أقوى العقبات التي تعترض سبيلَ ترقّي حياة الإنسان هي المادّةُ أو الطّبيعة، وهذه تُعينُ الذّاتَ على الرّقيّ؛ لأنّ قوى الذّات الكامنة تَظهر إلى الوجود والفِعْل بمصادمة هذه العقبات.

٦ـ حين تُزيل الذّاتُ كلَّ العقبات التي تعترض سبيلَها تبلغ منزلةَ الاختيار، وما الحياةُ إلّا جهادٌ لتحصيل الاختيار. ومقصِدُ الذّات أن تبلغ الاختيارَ بجهادها.

٧ـ ليست شخصيّةُ الإنسان أو «ذاتُه» سوى حالٍ من التوتّر، ودوامُ الشّخصيّة أو «الذّات» موقوفٌ على هذه الحال؛ ففي حال التوتّر سَيرٌ للإنسان نحو الكمال، وكلُّ ما يمكّن الإنسانَ من إدامة حال التوتّر يقرّبه من الخلود.

٨ـ ما يقوّي الذّاتَ من دِينٍ وخُلُقٍ وفنّ خيرٌ، وما يُضعفها من هذه الأمور شَرٌّ محض.

٩ـ خلودُ الذّاتِ أملٌ كبيرٌ للإنسان، وبلوغُ هذا الأمَلِ موقوفٌ على أن نسلك طريقًا للفِكْر والعمَل يُساعدنا على إدامة حال التوتّر.

١٠ـ تَستحكِم الذّاتُ أو تقوى بالعِشْق؛ ومن معاني العِشْق هنا إرادةُ الجَذْب والتّسخير، وأعلى درجاته أن يولّد مطالبَه ويجِدّ في نَيْلها. وتضعفُ الذّاتُ بالسّؤال. وفي حياة الرّسول الكريم ـ عليه الصّلاةُ والسّلام ـ خيرُ مثَلٍ للسّعي الدائم.

١١ـ لكي تبلغ الذّاتُ مرتبةَ الكمال لا بدّ من أن تمرّ بثلاث مراحل:

١ـ إطاعة القانون الإلهيّ. ٢ـ ضَبْط النفس. ٣ـ النّيابة الإلهيّة[٢٢].

وقد مثَّل إقبالٌ في «أسرار الذّات» لكلّ هذه الفِكَر، وأبدأ القولَ فيها وأعاد؛ ابتغاءَ إيضاحها وجعْلِها في متناول الأفهام البسيطة. وترى الدكتورة أنّيماري شيمِل أنّ كتاب «أسرار خودى» كُتِب بصورةٍ أساسيّة كاحتجاج للإسلام العربيّ ضدَّ الفلسفة الأفلاطونيّة والفارسيّة للإسلام في العصور الوسطى والإسلام المعاصر، كُتِب كتحدّ ضدّ الأحَديّة التي تتخلّل الشّعر الفارسيّ»[٢٣].

ويذكر إقبالٌ في «أسرار الذّات» تلمذتَه على جلال الدّين الرّوميّ واستقاءه من مَعينه، ويُلِحّ على فكرة أنّ كلّ ما أتى به ليس إلّا أثرًا من آثار هذا الشّيخ الكبير:

صيَّر الرّوميُّ طيني جوهرا | من غُباري شاد كونًا آخرا
ذَرّةٌ تصعدُ في صحرائِها | لتنالَ الشّمسَ في عليائها
إنّني في لُجّةٍ موجٌ جرى | لأُصيبَ الدّرَّ منه نيِّرا

---

٢٢ ـ انظر مقدّمة «الأسرار والرّموز» ص ١٦ ـ ١٩.

٢٣ ـ أفكار إقبال، ص ١٥، من محاضرة لجاويد إقبال ابن العلّامة إقبال بعنوان: «إقبال والتصوّف»، ص ١٥.

قــد عرتْنــي نــشوةٌ مــن كاسِــهِ وحيــاةً نلــتُ مــن أنفاسِــهِ[٢٤]

ولأنّ محورَ ديوان «أسرار الذّات» الدّعوةُ إلى بناء الإنسان القويّ الفاعل وفقَ مُراد الله سبحانه، يُظهر إقبالٌ في مطلعه اعتدادًا قويًّا بالنّفس، أو ذاتًا فعّالةً ستدرك الأجيالُ القادمةُ قيمتَها وتطربُ إلى لحنها:

أنــا لحــنٌ دونَ ضَرْبِ صــعِدا أنـا صـوتٌ شـاعري يـأتي غـدا

دون صـوتي كـلُّ سِرٍّ قـدْ خَفِـي مـا بهـذي الـسّوقِ يُـشْرى يُوسُفي

أنـا في يـأسٍ مـن الـصَّحْبِ القـديمْ مُـشْعَلٌ طُـوري ليغـشاه كَلـيمْ

بحــرُ صَــحْبي قطــرةٌ لا تزخَــرُ قطــرتي كــاليمِّ فيــه صَرْصَرُ

مــن وجــودٍ غــيرِ هــذا لي غِنـاءْ ولركــبٍ غــيرِ هــذا لي حُـداءْ

كـم تجـلّى شـاعرٌ بعْـدَ الحِـمامْ يــوقِظُ الأعــينَ حينًــا وينــامْ

وجهُــه مــن ظُلْمــةِ المــوت سَـفَرْ ونَــما مِــنْ قــبره مِثْـلُ الزّهَـرْ[٢٥]

وابتغاءَ إكمال البِناء النظريّ لفلسفته نظَم إقبالٌ منظومتَه الثّانية رموز نَفْي الذّات «رموز بى خودى». وإذا كان الفيلسوفُ الشّاعر قد قصَد من «أسرار الذّات» الاعتراف بالفَرْد وتأكيد قواه الكامنة وبما يمكن أن تفعل هذه القوى في العالَم حينما تُثار، فقد ابتغى في «رموز نَفْي الذّات» أن يؤلّف بين الفَرْد القويّ، أو الذات الكاملة، وبين الجماعة التي تحيا فيها. يقول غلام حيدر آسي: «وكلٌّ من العملَين يُكمِل الآخَرَ. ويعالج أوّلهما مشكلةَ الشّخصيّة الفَرْديّة فيما يتّصل بكمالها وتطوّرها الدّاخليين، ويوضح الثّاني

---

٢٤ ـ الأسرار والرّموز، التّرجمة العربيّة لعزام، ص ٩.

٢٥ ـ المصدر السّابق، ص ٦ ـ ٧.

صلةَ الفَرْد بالإرادة والهَدَف الجَمْعيّين، أو بالمجتمع على وجه التّحديد[٢٦]..

ويجد القارئ في منظومة «رموز نَفْي الذّات» الموضوعات الآتية: مقدّمة في ارتباط الفَرْد بالأمّة؛ أركان الأمّة الإسلاميّة: التّوحيد، الرّسالة؛ حياة الأمّة تقتضي مركزًا محسوسًا، وهو عند الأمّة الإسلاميّة «الحَرَم»؛ الاجتماع الحقيقيّ يستلزم مقصدًا تتوجّه إليه الجماعة، ومقصد الأمّة الإسلاميّة حفظُ التّوحيد ونشْره؛ توسُّع حياة الأمّة بتسخير قوى الكون، وكمالُ الأمّة أن تحسّ ذاتها كما يحسّها الفَرْد؛ بقاء النّوع بالأمومة وحِفْظُ الأمومة واحترامُها من أسس الإسلام؛ السيّدة فاطمة الزّهراء رضي الله تعالى عنها أسوةٌ حسَنةٌ للمرأة المسْلِمة؛ خطاب إلى المسْلِمات، خُلاصة مطالب المنظومة في تفسير سورة الإخلاص؛ مناجاة الرّسول الكريم عليه الصّلاة والسّلام.

وعن صلة الفَرْد بالجماعة يقول إقبال:

وإذا الواحِـــدُ في الجَمْـــع نَـــما	كـــان كـــالقَطْرةِ صـــارتْ خِــضَمِا
جُمِـــعَ المـــاضي لـــــه في لُبِّــــه	والـــتقى الغابِـــرُ والآتي بِــــهِ
صِـــلةَ الأمْـــسِ تـــراه والغـــدِ	وقتُـــــه لا ينتهـــــي كالأبَـــدِ
هـــو بالأمّـــةِ قلْـــبٌ طـــامحُ	وهْـــوَ بالأمّـــةِ سَـــعْيٌ رابـــحُ
روحُـــــهُ مِـــنْ قومِـــهِ والبَـــدَنُ	سِرُّهُ مِـــنْ قومِـــهِ والعَلَـــنُ
تُحْكِـــمُ الوحْـــدةَ فيـــه الكَثْـــرةُ	وهْـــي، بالوحْـــدةِ فيـــه، وحـــدةُ
أفـــردِ اللّفـــظَ مـــن البيـــتِ تـــرَى	جـــوهرَ المعنـــى لديـــهِ انكـــسرا

---

٢٦ ـ انظر

Hamdard Islamicus, p. 58.

تَسقطُ الأوراقُ مِنْ غصنٍ ينيعْ فترى محرومةً فصلَ الرّبيعْ[٢٧]

وقد تصدّى لترجمة هاتين المنظومتين إلى العربيّة المرحومُ الدكتور عبد الوهاب عزّام، فأسدى بذلك خدمةً كبيرة للثّقافة العربيّة الإسلاميّة. وقد ترجمها شعرًا على بحر الرَّمَل وعلى طريقة المزْدَوِج «المثْنَويّ» ونشرتْها دارُ المعارف بمصر، عام ١٩٥٥م، تحت عنوان: «ديوان الأسرار والرّموز ـ أسرار إثبات الذّات ورموز نَفْي الذّات». ويقول د. عزّام في مقدّمة التّرجمة: «وبعدُ، فإلى قرّاء العربيّة أقدّم الدّيوانَين الثّالث والرّابع من دواوين إقبال التي تجشّمتُ في نَقْلها إلى العربيّة؛ حرصًا على ما فيها من دعوةٍ إلى الحياة والأمَل والعمَل، والسّموّ بالإنسان إلى أعلى ما قُدِّر للإنسان من ارتقاء، ورغبةً في إمداد أدبنا بهذا الضَّرْب من الأدب الإسلاميّ الرّفيع»[٢٨].

والحقّ أنّ أدب العرب وفكرهم في حاجة ماسّة إلى أمثال هذين الدّيوانَين، وآيةُ ذلك أنّ الأوساط الأدبيّة والفلسفيّة العربيّة تلقّت ترجمةَ هذين الأثرَين بكثير من التّبجيل والابتهاج.

٢ـ رسالة المشرق (پيامِ مَشْرق):

نظَم إقبالٌ هذا الدّيوان باللّغة الفارسيّة، ونُشر أوّلَ مرّة سنة ١٩٢٣م. وكتَبَ فوق عنوانه: «ولله المشرِقُ والمغربُ ـ جواب ديوان الشّاعر الألماني گوته». وينطوي الدّيوان على موضوعات مختلفة، ويجد المرءُ فيه هذه العناوين: شقائق الطُّور ـ الأفكار ـ الخمر

٢٧ ـ الأسرار والرّموز (سابق) ص ٨١ ـ ٨٢.

٢٨ ـ السّابق، مقدمة المترجم، ص ٩.

الباقية ـ نقش الفِرَنْج ـ الدّقائق.

وقد ترجم الدّكتور عبد الوهاب عزّام هذا الدّيوان إلى العربيّة، ونُشر في كراتشي سنة ١٩٥١م. كما تَرجمت أجزاءً منه ترجمةً شعرية أميرة نور الدّين داود ضمنَ مقتطفات من ديوانَين آخَرين لإقبال، هما «زَبُورِ عَجَم» و«بَالِ جبريل»، وصدرت التّرجمةُ عن مطبعة المعارف في بغداد سنة ١٩٥١م، تحت عنوان: «دُرَر من شعر إقبال ـ شاعر الإسلام وفيلسوفه». وطريقتُها أن تثبت التّرجمةَ في صفحةٍ والأَصْلَ الفارسيّ في الصفحة المقابلة لها. وقد افتتحت ترجمتَها ببيتَين يشيران إلى أهميّة رسالة إقبال بالنّسبة إلى المسْلِمين جميعًا:

إقبالُ، يا نَغمةً في النّاس سجَّلَها ... لحنُ الخُلودِ على أوتارِه طَرَبا

فهزّتِ الهندَ وانسابتْ معطِّرةً ... أرجاءَ إيرانَ ثمّ التُّركَ والعَرَبا(٢٩)

وتقولُ أميرة نور الدّين في تقديمها للتّرجمة: «وقد كنتُ من هؤلاء الذين سحَرَهم شعرُ إقبال، فجال في خاطري أن أنقلَ شيئًا منه إلى اللّغة العربيّة ليطّلع عليه قرّاؤها... وقد أحرزتْ هذه التّراجمُ الشّعرية نجاحًا وظفرتْ بالتّشجيع والتّقدير من قِبَل كلّ من استمع إليها، فكان ذلك دافعًا قويًّا لي على السّير في التّرجمة»(٣٠).

ومن «شقائق الطُّور»، ترجمة أميرة نور الدّين، نجتزئ هاتَين الرّباعيّتين:

لِمَ يا نجمةَ الصَّباحِ خَبَوْتِ ... ربّما قَدْ ضَجِرْتِ مِنّا فغِبْتِ

أنا في غفْلتي فقدْتُ طريقي ... ولقدْ جئتِ يقظةً ثمّ أُبْتِ

---

٢٩ ـ دُرَر من شعر إقبال، ص ٣.

٣٠ ـ السّابق، ص ٨ ـ ٩.

إنْ رُمْـتَ أخْـذَ دروسي في الحيـاةِ فَـذَا قـولي إليـكَ صريحًـا جِـدَّ معتَمَـدِ

تمـوتُ إنْ كنـتَ جِسْمًا لا حيـاةَ بِـهِ ولا تموتُ بـروحٍ غـيرِ ذي جسَدِ[٣١]

ويقول إقبالٌ في «الأفكار»:

قـد بَسـطَ المرْبَـع أسـتارَهُ في السَّهْلِ والحَـزْنِ وفـوقَ الجِبـالْ

فقـمْ لكـي نلـثِم أزهـارَهُ ففـي الرّبيع الغَـضّ سِحْرٌ حـلالْ

—

قـد غـرّدَ البلبـلُ لحـنَ الهـوى وردّدَ النَّـوْحَ الـشّجِيَّ الحَـمامْ

فأصـبحَ الـوردُ لفـرْطِ الجـوى نـشْوانَ مِـنْ ذا المنـشِيدِ المسْتَهامْ

علـى ضِـفافِ النّهـرِ حيـثُ التـوى وانـسابَ يجـري في أتـمّ انـسجامْ

تعـالَ يـا صـاحِ وحُـثّ الخُطـى وَأْتِ بعَـيْنٍ لا تـرومُ المنـامْ[٣٢]

٣ـ زبورُ العَجَم «زبورِ عجَم»:

نظَمَه إقبالٌ بالفارسيّة، ونشره سنةَ ١٩٢٩م. ويُعدّ من أجود شعره. يقول إقبالٌ في المقدّمة: «تحجبُ عيني شَعْرةٌ حينًا، وترى عيني العالَمين حينًا. إنّ وادي العِشْق سحيقٌ وطويل، ولكنّ طريقَ مائةِ سنةٍ تُطوى بآهةٍ حينًا. جِدَّ ولا يَهِنْ أمَلُك وعزْمُك، فربّ سعادةٍ تُواتي على قارعة الطّريق حينًا»[٣٣].

ويتألّف الدّيوانُ من أربعة أقسام:

---

٣١ ـ نفسه، ص ١٢.

٣٢ ـ نفسه، ص ١٦.

٣٣ ـ محمّد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره (سابق) ص ١٨٢ ـ ١٨٤.

١ـ دعاء وستّ وستّون قطعةً أكثرُها لا عنوانَ له.

٢ـ خمسٌ وسبعون قطعةً يفتقر معظمُها إلى العناوين.

٣ـ حديقة السّرّ الجديدة «گلشنِ رازِ جديد»، ويجيب فيه إقبالٌ عن أسئلة كان سُئلَها الشّيخُ محمود الشَّبسْتَريّ، وأجاب عنها في كتابٍ له بعنوان حديقة السّرّ «گُلْشَنِ راز».

٤ ـ كتاب العبوديّة، ويبيّن فيه الشّاعر آثارَ العُبوديّة في الحياةِ والفنون الجميلة.

٤ ـ كتاب العبوديّة:

ويقول د. حسين مجيب المصريّ عن هذا الدّيوان: «وليس من التزيّد وتجاوز الحدّ قولُنا إنّه على لطافةِ حجمه يستغرق جمهرَةَ أفكار إقبال في عمومٍ وشُمول، ويكشف النّقابَ عن وجه الحقائق التي أومأ إليها، ويُوضح على نحوٍ دقيق عميق قِيَمًا ومُثُلًا كان حاثًّا عليها موجِبًا للأخذ بها، كما يُجري عليه صفاتِه ويميزه بِسِماته مفكّرًا يغوص على الجوهر منصرفًا عن المظْهَر، في دعوةٍ بلغت من الجرأة مداها، يتمسّك صاحبُها فيها التمسّكَ الشّديد العنيد بمذهبه الجديد، ضاربًا صَفْحًا عن معروف القوم ومألوفهم في العصور الخوالي»[٣٤].

وتقدَّمَ أنّ أميرة نور الدّين ترجمتْ شيئًا من هذا الدّيوان إلى العربيّة شعرًا ضمن مجموعٍ سمّته «دُرَر من شعر إقبال».

ومن ترجمتها هاتانِ القطعتان من القسم الثّالث:

ثَمِـلٌ مِـنْ مُقْلـةِ السّـاقي فـؤادي	وحُطـــامٌ جـــسدي دون شَرابِ
واشـــتياقي كـــلَّ يــومٍ في ازديــادِ	للّــذي يظهــرُ مــن غــيرِ حجــابِ

---

٣٤ ـ محمّد إقبال: روضة الأسرار، ترجمة د. حسين مجيب المصري، مقدمة المترجم، ص ٣.

لستُ أدري هَلْ أرى أَمْ لا أرى ما يُجتلى بينَ قُيودٍ واضطرابِ

وتَرُ القِيثارِ منّي قد وهى بَلْ وتداعى مِن ْحنيني وعذابي

-

مِثْلَ خَيْطِ الشّمعةِ المحروقِ أمسى أكلتْه النّارُ في شَمْعٍ مُذابِ

منزلي ليس بعيدًا عن حُطامي بَيْدَ أنّي بائسٌ ضلّ صَوابي

كنجومِ اللّيلِ أبقى في سُهادي قَلِقَ المضْجَعِ من غيرِ طِلابِ

أرقبُ الشّمسَ من المشرقِ حتّى تظهرَ الشّمسُ كقُرْصٍ في خِضابِ[٣٥]

وقام الدكتور حسين مجيب المصري بترجمة الجزء الثّالث من ديوان «زَبور العَجَم» إلى العربيّة شعرًا، وقدّمَ له، ودرَسه دراسةً مقارنةً، وصدرت التّرجمةُ والدّراسةُ في كتاب بعنوان «روضة الأسرار لمحمّد إقبال» عن مكتبة الأنجلو المصرية عامَ ١٩٧٧م. ونورد شيئًا مما جاء في هذا الكتاب:

«السّؤال الخامس:

أجِبْني مَنْ أنا؟ ـ وضِّحْ «أنا» لي وما في الذّاتِ من (شَدِّ الرِّحالِ)

الجوابُ:

بذاتٍ عُوذةٌ للكائناتِ وأوّلُ نُورِها أصْلُ الحياةِ

وتصحُو مِنْ رُؤاها في كَراها بِكثْرٍ بعدَ واحدِها تراها

وتمضي في اتّساعٍ ما رَبَوْنا ولولا ذاكَ منها ما زكَوْنا

يضمّ صميمُها في العُمْقِ بحرا وقلْبُ القَطْرِ موجٌ ما استقرّا

---

٣٥ ـ دُرَر من شعر إقبال (سابق) ص ٥٠.

تُخـــالِفُ مَــنْ بِــشيمتِهِ تــصبُّرْ وفي مــلأٍ لنـــا تبــدُو بمظهــرْ[٣٦]

٥ ـ الكتاب الخالد (جاويد نامه) :

نظَم إقبالٌ هذا الدّيوان بالفارسيّة، ونشره عام ١٩٣٢م. وجاء نظْمُه على طريقة «المثْنويّ» وعلى بحر الرَّمَل، على غرار ديوانَي الأسرار والرّموز.

وهذه المنظومةُ تُصوّر قصّةَ رحلةٍ في الأفلاك على غرار «الكوميديا الإلهيّة» لدانتي. ويستهلّها الشّاعر بمناجاةٍ وفصول أخرى، حتّى يبدو له روحُ شيخه جلال الدّين الرّوميّ الذي يشرح له أسرارَ المعراج. ويكون الرّوميّ دليلَه في هذه الرّحلة، وبعد ذلك يأتي «زَرْوان»، وهو روحُ الزّمان والمكان، فيحملُ الشّاعرَ ودليلَه إلى العالَم العُلْويّ. وهناك يتجوّلانِ في الأفلاك السّتّة: القمَر وعطارد والزُّهَرة والمرّيخ والمشتري وزُحَل، ثمّ يتجاوزانِ الأفلاك. وتُختم المنظومةُ بأبياتٍ يخاطب فيها الشّاعرُ ابنَه جاويد وجيلَه. وفي هذه الرّحلة يلقى الشّاعرُ عددًا من الفلاسفة والمتصوّفة والشّعراء والملوك والسّاسة، قديمًا وحديثًا[٣٧].

وقد قام د. حسين مجيب المصريّ بترجمة هذا الدّيوان إلى العربيّة شعرًا، وصدرت التّرجمةُ بعنوان «في السّماء» في القاهرة ١٩٧٣م.

٦ ـ جَناحُ جبريل (بالِ جبريل):

هذا الدّيوانُ من دواوين إقبال التي نظمَها بالأورْدِيّة، وطُبع أوّلَ مرّة عام ١٩٣٥م. وقد تولّى شرْحَه كثيرون، كما يقول مترجماه إلى الفرنسيّة. ويتكوّن هذا الدّيوانُ من ثلاثة أقسام:

---

٣٦ ـ روضة الأسرار (سابق) ص ٤٥.

٣٧ ـ انظر وصف الدّيوان في: محمّد إقبال ـ سيرته وفلسفته وشعره (سابق) ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

ـ الأوّل، ويتألّف من ستّ عشرة غَزَليّةً، الخمسُ الأولى منها مفعمةٌ بعبير العِرْفان، ويخاطب فيها إقبالٌ الخالقَ، سبحانه. أمّا القصائدُ الأخرى فتعالج قضايا من الحياة المعيشة.

ـ الثّاني، ويتألّف من ستّين غَزَليّةً، يغلب عليها أيضًا طابعُ التصوّف والفلسفة. وهي من خير ما نظم الشّاعر بالأورْدِيّة.

ـ الثّالث، وينطوي على قصائد في موضوعات مختلفة.

ومن أبرز قصائد هذا الدّيوان قصيدةُ «مسْجِد قُرطبة» وقصيدة «لينين أمامَ الله»[٣٨].

وقد قام الأستاذُ عبد المعين الملّوحي، من سورية، بترجمة هذا الدّيوان إلى العربيّة نثرًا، اعتمادًا على الترجمة الفرنسية التي قام بها ميرزا سعيد ظفر شاغتي وسوزان بوسّاك. وصدّر الترجمةَ بمقدّمة جيّدة، وصدرت التّرجمةُ عن دار طلاس في دمشق، عام ١٩٨٧م.

ومن قصيدة «مسجد قُرطبة» بترجمة عبد المعين ملّوحي نورد هذا المقطعَ المؤثّر الذي يخاطب فيه إقبالٌ جامعَ قُرطبة:

أنتَ كعبةٌ بناها سادةُ الفنّ، فيك تتجلّى روعةُ الدّين!

بفضلكَ أصبحتْ أرضُ الأندلسِ مقدّسةً مِثلَ الحَرَم

إذا كان تحتَ السّماءِ نِدٌّ يضاهي جمالَك،

فهذا النِّدُّ في قلبِ المؤمن لا في أيّ مكان!

آهِ. يالَرجالِ الحقّ! يالَفرسانِ العرب!

إنّهم حُرّاسُ الحياة الرّاقية، حياةِ الحقّ واليقين!

هؤلاء الذين باحَ سلطانُهم بهذا المفهوم:

---

٣٨ ـ انظر: جناح جبريل، ترجمة عبد المعين ملّوحي، ص ١٢ ـ ١٣.

سلطانُ رجالِ القلْب في التجرّد لا في أبّهة الملوك!

عيونُهم هي التي ربّت الشّرقَ والغرب!

عقولُهم هي التي رأتِ الطّريقَ في ظلام أوروبا!

بفضْل دمائهم ظلّ أهلُ الأندلس حتّى اليوم

وقلوبُهم جَذْلى، وحفاوتُهم حارّةٌ بسيطة، وجباهُهم برّاقة

ما تزالُ نظراتُ الظّباء منثورةً في هذه البلاد حتّى الآنَ،

ما تزالُ سِهامُ العيون تنفذُ إلى القلوب حتّى الآنَ،

وما تزالُ عطورُ (اليمن) تفوح في أنسامها حتّى الآنَ

وما يزالُ لونُ (الحجاز) يحيا في أغانيها حتّى الآنَ[٣٩].

ومن قصيدةٍ بعنوان «دُعاء طارق» يقول إقبالٌ:

هؤلاءِ المقاتلونَ عبادُك ذوو الأسرار!

الذين وهبتَ لهم ذوقَ السِّيادة الكاملة

بضَرَباتِ مهاميزِهم يشقّون البرّ والبحر!

مِنْ خشيتهم يرتدّ البحرُ ويتضاءل حتّى كأنّه حبّة

ما أعجبَ غِبطةَ العِشْقِ الحقيقيّ!

إنّها تجعلُ القلْبَ متجرّدًا عن هذا العالَمِ وعن ذاك

الشّهادةُ مطلَبُ المؤمن وهدفُه،

إنّه لا يبحثُ عن غنائم الحرْب، ولا عن غَزْو

---

٣٩ ـ المصدر السّابق، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

شقائقُ النُّعمانِ في البستان تترقّبُ من زمانٍ،

أن تكتسي بالدّمِ العربيّ[٤٠].

٧ـ ضَرْبُ الكليم (ضربِ كليم):

نظمه إقبالٌ بالأورْدِيّة، ونشره عام ١٩٣٧م، وهو آخِرُ ما نُشِر له في حياته. ويتضمّن آراءً ونظراتٍ في النّاس والدّين والتّربية والفنون والآداب والسّياسة، وتطغى عليه الصّبغةُ الفلسفيّة. والعنوانُ «ضَرْبُ الكليم» مستمَدٌّ من فكرة عصا النّبيّ موسى، عليه الصّلاةُ والسّلامُ، التي ضربَ بها الحجرَ فانفجرت منه اثنتا عشرة عينًا. ويقول غلام أحمد برويز مقدّم التّرجمة العربيّة التي قام بها الدكتور عزّام: «وهذه طائفةٌ من النُّذُر، اسمُها «ضَرْبُ الكليم» يكتبها إقبالٌ بعد أن يحطّم كلّ أصنام العصر المعاصر، ولكنّه لا يكتفي بأن يُبطل سِحْرَ الفِرْعَونيّة والهامانية والقارُونيّة، بل يهدي هذه الأمّةَ في نور القرآن إلى الأودية المباركة من سَيْناء وفاران، حيث تفيضُ البَرَكَةُ من ينابيع الأرض، وينزل الخيرُ من السّماء»[٤١].

وينطوي ضَرْبُ الكليم على هذه الفصول:

١ـ الإسلام والمسْلِمون.

٢ـ التّعليم والتّربية.

٣ـ المرأة.

٤ـ آداب الفنون الجميلة.

---

٤٠ ـ نفسه، ص ١٧٤.

٤١ ـ ضرب الكليم، ترجمة عزام (ت ـ ث).

٥ـ سياسات المشرق والمغرب.

تولّى ترجمةَ هذا الدّيوان شعرًا إلى العربيّة الدكتور عبد الوهاب عزّام، فقدّم بذلك خدمةً طيّبة لأدب العرب وفكرهم. وعن عزّام واقتداره في هذه التّرجمة يقول غلام أحمد برويز: «ومِنْ جَدّ رسالة إقبال أن ظفرت بالصّديق المبجّل صاحب السّعادة الدكتور عبد الوهاب عزّام، وفي يدِهِ قلَمٌ يشقّ الصّخْرَ ويُجري نهرًا من اللّبَن فأخرجَها من ضيق الأورْدِيّة إلى بحر العربيّة، ونقلَها من ركود السّاحل إلى أمواج العُباب، تنشر شِراعها وتمضي في سبيلها»[٤٢].

وإليكم نماذجَ من ضَرْب الكليم في ترجمة الدكتور عزّام:

فِطْـرةُ الحُــرّ لا تُطيـق مُقامـا   فـألْفِ السّـيرَ دائبـاً كالنّسـيم
ألْـفُ عَيـنٍ تـشقّ صخْرَك فـاضربْ   بعْـدَ غـوصٍ في «الـذّات» ضَرْبَ الكليـمِ[٤٣]

ومن قطعةٍ بعنوان: «إلى القارئين» يقول:

إذا لَمْ تُـصِبْ في الحيـاةِ النّظَـرْ   فلـيسَ زجاجُـكَ كُـفْءَ الحجَـرْ
كفـاحٌ شـديدٌ، وضرْبٌ سَـديدْ   فـلا تـرجُ في الحَـرْبِ عـزْفَ الـوتَرْ
مَعـينُ الحيـاةِ دمـاءُ القلـوبْ   ولَحْـنُ الدّمـا لا المياهِ الفِطَـرْ[٤٤]

ومن قطعةٍ بعنوان «أهل مصر» قولُ الشّاعر الكبير:

مِـنْ أبي الهـولِ أتتْنـي نُكتـةٌ   وأبـو الهـولِ طـوى الـسِّرَّ القـديمْ

٤٢ ـ السّابق، المقدمة (ظ ـ ع).

٤٣ ـ نفسه، ص ٢.

٤٤ ـ نفسه، ص ٣.

بـدّلَتْ سَـيْرَ شُـعوبٍ جُمـلةً قـوّةٌ لم يجفُهـا العقـلُ الحكـيمْ
طَبعُهـا في كـلّ عـصرٍ مـائلٌ يُبـدِلُ الـشّكْلَ ويبقـى في الـصّميمْ
فَهْي طَـورًا في حُـسامِ المـصطفى وهْـيَ طَـورًا في عـصا موسـى الكلـيمْ(٤٥)

ولا شكّ في أنّ «ضَرْب الكليم» ضمنَ دواوين إقبال التي يحتاج إليها القارئ العربيّ؛ فإنّه ينطوي على قدر كبير من فلسفة الشّاعر في الحياة الحرّة الكريمة وفاقًا لإرادة المولى سبحانه؛ ومن هنا يقول غلام أحمد برويز مقدّمُ التّرجمة: «ومن جَدّ الناطقين بالعربيّة من الأمّة الإسلاميّة أن يعرفوا رسالَة الحياة، هذه الرّسالةُ التي كانت بعيدةً عنهم بألفاظها على قُربها منهم بمعناها. واللهُ يقدّر لرسالة البَعْث هذه أن تقعَ في ديار العرب بَذْرًا صالحًا يُنبت الشّجرةَ الباسقة التي نبتت هناك من قبلُ، والتي قِيل في سموّها وبُسُوقها: «أصْلُها ثابتٌ وفَرْعُها في السّماء»، وقِيل في سَعتها وامتدادها «لا شَرقيّةٍ ولا غربيّة»، وإنما ينبُت هذا الشّجرُ المبارك ويُثمِر في أرض القرآن»(٤٦).

٨ ـ هديّةُ الحجاز (أرمغانِ حِجاز):

نظَم إقبالٌ هذا الدّيوانَ باللّغتين الفارسيّة والأورْدِيّة، ولم يُنشَر إلّا بعد وفاته، وطبيعيّ أن يتضمّن آراءه الأخيرة ونظراته التي تأكّدت له صحّتُها. وفي القسم الفارسيّ من هذا الدّيوان يجد الدّارسُ هذه العناوين:

١ـ إلى الحقّ تعالى.

٢ـ إلى الرّسول عليه الصّلاةُ والسّلام.

---

٤٥ ـ نفسه، ص ١٠٤.

٤٦ ـ نفسه، (ع ـ غ).

٣ـ إلى الأمّة الإسلاميّة.

٤ ـ إلى العالَم الإسلاميّ.

٥ ـ إلى رُفقاء الطّريق.

أمّا في الشّطر الأوزْدِيّ فيجدُ المرء قصيدةً على قدر كبير من الأهمية، هي «مجلسُ شورى إبليس». وفي هذه القصيدة يتداول إبليسُ ومستشاروه الرّأيَ في شؤون كثيرة كالدّيمقْراطيّة والشّيوعيّة والإسلام(٤٧).

وقد تولّى ترجمةَ هذا الدّيوان إلى العربيّة شعرًا الدكتور حسين مجيب المصري، وصدرت التّرجمةُ في القاهرة سنة ١٩٧٥م بعنوان: «هَدِيّة الحِجاز».

٩ ـ شكوى وجواب الشّكوى:

وهما قصيدتانِ من أروع ما دبّج يراعُ إقبال، وقد نظمهما بالأوزْدِيّة، وقصد منهما إلى أن «يستحثّ هِممَ المسْلِمين إلى طلب الرّفعة والطّموح إلى المجْد واستخلاص تراث الماضي من بين براثن الدّهر، والعودة بالرّكْب الإسلاميّ إلى قافلة الحياة الدّائبة في سَيرها صوب الكمال»(٤٨).

ترجمَ القصيدتَين إلى العربيّة شعرًا محمّد حسن الأعظمي والصّاوي علي الشّعلان، بعنوان «شكوى وجواب شكوى». وكانت طريقتَهما أن يبسطا أوّلًا معاني القصيدة نثرًا من بَدْئها إلى منتهاها، ثمّ يعمِدا إلى التّرجمة الشّعرية. وجاءت «الشّكوى» على البحر الكامل، أمّا «الجوابُ» فقد جاء على الوافر. وتوزّعت القصيدتانِ على مقاطع يتكوّن كلٌّ

---

٤٧ ـ محمد إقبال ـ سيرته وفلسفته وشعره (سابق)، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

٤٨ ـ شكوى وجواب شكوى ـ ترجمة محمّد حسن الأعظمي والصّاوي الشّعلان، ص ٧.

مقطع منها من خمسة أبيات تنتظمُها قافيةٌ واحدة، وتتغيّر القافيةُ من مقطع إلى آخر.

ويلحظ المتأمّلُ أسى إقبال الممضّ وحزنَه الدّفين من الحال التي آل إليها المسْلِمون، فبعد أن كانت ريحُهم توجِّه سفينةَ الدّنيا حيث تشاء، ساءت بهم الحالُ، وغدوا تمثيلًا لقول القائل:

فبينا نسوسُ النّاسَ والأمرُ أمرُنا　　إذا نحنُ فيهمْ سُوقةٌ نتنصّفُ

ومن ثَمّ يقول إقبالٌ في مطلع الشّكوى:

قيثارتي مُلئتْ بأنّاتِ الجوى　　لا بدّ للمكبوتِ من فَيَضانِ

صعِدَتْ إلى شَفتي بلابلُ مهجتي　　ليُبينَ عنها منطقي ولساني

أنا ما تعدّيتُ القناعةَ والرّضا　　لكنّما هي قِصّةُ الأشجانِ

أشكو وفي فمِيَ التّرابُ وإنّما　　أشكو مُصابَ الدّين للدّيّانِ

يشكو لكَ اللّهمّ قلْبٌ لم يعِشْ　　إلّا لحَمْدِ عُلاكِ في الأكوانِ(٤٩)

ومن «الشّكوى» أيضًا هذا المقطعُ الذي غنّته أمُّ كلثوم على نحوٍ أخّاذ:

مَنْ قامَ يهتفُ باسْمِ ذاتِكَ قبْلَنا　　مَنْ كانَ يدعو الواحدَ القهّارا؟

عبدوا تماثيلَ الصّخورِ وقدّسوا　　مِنْ دونِكَ الأحجارَ والأشجارا

عبدوا الكواكبَ والنّجومَ جَهالةً　　لم يبلغوا من هَدْيِها أنوارا

هلْ أعلنَ التّوحيدَ داعٍ قبْلَنا　　وهدى الشّعوبَ إليكَ والأنظارا

كنّا نقدّمُ للسّيوف صدورَنا　　لم نخشَ يومًا غاشمًا جبّارا(٥٠)

---

٤٩ ـ نفسه، ص ١٣.

٥٠ ـ المصدر السّابق، ص ١٤.

ويريدُ العلاّمةُ إقبال لشكواه أن تكون صرخةً مدوّية توقظ النّائمين من أمّة الإسلام، وتنبّه الغافلين، وتعيد إلى القلوب جذوةَ الحبّ وحُرَق الأشواق التي جعلت من العربيّ قوّةً تجوب الخافقين، فتدكّ صروحَ البغْي، وتجلو عن النفوس أصداءَ الشّرك ليحلّ محلّها ألَقُ الإيمان، ونضارةُ الإسلام. وتنتهي الشّكوى بهذا المقطع المؤثّر:

إنّ الجـــواهرَ حـــيّرتْ مـــرآةَ هـ ... ـذا القلْـبِ، فهْوَ عـلى شفا البركـانِ

أســمِعْهُمُ يـــا ربّ مـــا ألهمتَنـــي ... وأعِـــدْ إلـــيهمْ يقظـــةَ الإيـــمانِ

وأذقْهـــمُ الخمْـــرَ القديمـــةَ إنّهـــا ... عـــينُ اليقـــينِ وكـــوثَرُ الرِّضْـــوانِ

أنـــا أعمجـــيُّ الـــدّنّ لكـــنْ خمـــرتي ... صُـــنْعُ الحجـــازِ وكرْمِهـــا الفَينـــانِ

إنْ كـــان لي نغَـــمُ الهنـــودِ ولحـــنُهم ... لكـــنّ هـــذا الـــصّوتَ مـــن عـــدنانِ[٥١]

أمّا في «جواب شكوى» فيبيّن إقبال أنّ أنّاته وتوجّعاته شقّت أستارَ السّماء، واقتربت من «بِساط العرش الرّفيع» فتساءلت الأجرامُ عن هذا الذي اخترقَ صوتُه الحجبَ، وتشترك الملائكةُ في هذا التّساؤل، ويظهرُ من بين الجميع مَلَكٌ واحدٌ يفهم الشّكوى ويعرف النّجوى، إنّه «رِضْوان». وتمضي القصيدةُ في صورة حكايةٍ متخيَّلة يعرض إقبالٌ من خلالها نظراتِه وآراءه في أسباب انقطاع المدَد الإلهيّ الذي كان يشدّ أزْرَ المسلمين، ويبارك خطاهم، وينصر مسعاهم. ويركّز الشّاعرُ الفيلسوف هنا على بيان كلّ نواحي الخلَل التي أحالت حالَ المسلمين اليومَ إلى جحيم لا يطاق.

يقول إقبال في مطلع «جواب الشّكوى»:

---

٥١ ـ نفسه، ص٢٠.

كـلامُ الـرّوحِ لـلأرواحِ يـسْري ... وتدركُـه القلـوبُ بِـلا عَنـاءِ

هتفـتُ بـه فطـارَ بـلا جنـاحٍ ... وشـقّ أنينُـه صـدْرَ الفـضاءِ

ومعْدِنُـهُ تُـرابيٌّ ولكـنْ ... جـرتْ في لفظِـه لغـةُ الـسّماءِ

لقـدْ فاضـتْ دمـوعُ العِـشْقِ منّـي ... حـديثًا كـانَ عُلْـويّ النّـداء

فحلّـقَ في رُبـا الأفـلاكِ حتّـى ... أهـاجَ العـالَمَ الأعـلى بكـائي[٥٢]

ومن أمثلة هذا الذي قعَدَ بالمسلمين ونالَ منهم:

أرى التفكـيرَ أدركَـه خمـولٌ ... ولم تبـقَ العـزائمُ في اشـتعالِ

وأصـبحَ وعظُكـمْ مـن غـيرِ سِـحْرٍ ... ولا نُـورٍ يُطِـلّ مِـنَ المقـالِ

وعنـدَ النّـاسِ فلـسفةٌ وفِكْـرٌ ... ولكـنْ أيـنَ تلقـينُ (الغـزالي)!

وجلجلـةُ الأذانِ بكـلّ أرضٍ ... ولكـنْ أيـنَ صـوتٌ مِـنْ بِـلالِ

منـائرُكمْ علَـتْ في كـلّ حـيّ ... ومـسجِدُكمْ مـن العُبّـادِ خـالِ[٥٣]

والحقّ أنّ ترجمة الأعظمي والشّعلان نموذجٌ فذّ للتّرجمة الأدبيّة إلى العربيّة؛ فمن خلال هذه التّرجمة استطاع كثيرون أن يتمثّلوا فِكَرَ إقبال، وأن يتغنّوا بها، لتغدو في النهاية جزءًا من لُحمة الثقافة العربيّة.

١٠ ـ تجديدُ التّفكير الدّينيّ في الإسلام:

هذا الكتابُ ـ في ترجمته العربيّة ـ عبارةٌ عن ستّ محاضرات:

---

٥٢ ـ نفسه، ص ٢٢.

٥٣ ـ نفسه، ص ٣٦.

١ـ المعرفة والرّياضة الدّينيّة.

٢ـ البرهان الفلسفيّ على ظهور التجربة الدّينيّة.

٣ـ الألوهيّة ومعنى الصّلاة.

٤ـ روح الثقافة الإسلاميّة.

٥ـ مبدأ الحركة في بناء الإسلام.

٦ـ هل الدّينُ أمرٌ ممكن؟

وقد نقلَها إلى العربيّة السيّد عبّاس محمود، وراجع التّرجمةَ عبد العزيز المراغي والدكتور مهدي علّام. وصدرت التّرجمةُ عن مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر في القاهرة سنة ١٩٥٥م.

وعن قصْد إقبالٍ من هذه المحاضرات يقول الفيلسوفُ في المقدّمة: «ولقد حاولتُ في هذه المحاضرات، التي أعددتُها بناءً على طلَب الجمعيّة الإسلاميّة بمِدْراس وألقيتُها في مِدْراس وحيْدَرْ آباد وعليگرة، بناءَ الفلسفة الدّينية الإسلاميّة بِناءً جديدًا، آخِذًا بعين الاعتبار المأثورَ من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانيّة من تطوّر في نواحيها المختلفة. واللّحظةُ الرّاهنة مناسِبةٌ كُلّ المناسبة لعملٍ كهذا»[٥٤].

وفي هذه المحاضرات يتجلّى عمقُ تفكيرِ إقبال، واتساعُ آفاق ثقافته، وقدرتُه على استنباط معانٍ جديدة من كتاب الله وأحاديث رسول الله، عليه الصّلاةُ والسّلام.

ويعزّ على المرء تلخيصُ المادّة المعرفية التي تنطوي عليها هذه المحاضرات؛ لأنّ طريقة إقبال في عرْض أفكاره في هذه المحاضرات تتّسم بالعمق والتكثيف والإلماح

٥٤ ـ محمّد إقبال: تجديد التفكير الدّينيّ في الإسلام، ص ٢.

أحيانًا، يضاف إلى هذا الصّعوبةُ الآتية من طبيعة الموضوع نفسه. لكنّه في مقدور المرء أن يقدِّم بعضَ النّماذج من فِكَر إقبال في هذه المحاضرات:

ـ في المحاضرة الأولى «المعرفة والرّياضة الدّينيّة» يقول إقبال:

«فهل من الممكن إذن أن نستخدم في مباحث الدّين المنهجَ العقليّ للفلسفة؟ ـ إنّ روح الفلسفة هي روحُ البحث الحُرّ، تضع كلّ سنَدٍ موضعَ الشّكّ، ووظيفتُها أن تتقصّى فروضَ الفكر الإنسانيّ التي لم يمحّصْها النّقدُ إلى أغوارها. وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإنكار، أو إلى الإقرار في صراحةٍ بعجز التفكير العقليّ البحث عن اكتناه الحقيقة القصوى.

أمّا جوهرُ الدّين فهو ـ على عكس هذا ـ الإيمانُ. والإيمانُ كالطّائر يعرف طريقَه الخالي من المعالم غيرَ مسترشِدٍ بالعقل. وفي هذا يقول شاعرُ الإسلام الصوفيّ العظيم: «العقلُ يترصّد قلْبَ الإنسان النابض ويحرمه ذلك الذّخْرَ من الحياة الكامنة فيه»[(٥٥)].

ويقول إقبالٌ أيضًا:

«ظلّ التفكيرُ الدّينيّ في الإسلام راكدًا خلالَ القرون الخمسة الأخيرة، وقد أتى على الفكر الأوروبيّ زمنٌ تلقّى فيه وحْيَ النّهضة عن العالَم الإسلاميّ. ومع هذا فإنّ أبرز ظاهرة في التّاريخ الحديث هي السّرعةُ الكبيرة التي يَنزِع بها المسلمون في حياتهم الرّوحية نحو الغرب، ولا غبارَ على هذا المنزَع؛ فإنّ الثقافة الأوروبيّة في جانبها العقليّ ليست إلّا ازدهارًا لبعض الجوانب الهامّة في ثقافة الإسلام. وكلّ الذي نخشاه هو أنّ المظهَرَ الخارجيّ البرّاق للثقافة الأوروبيّة قد يشلّ تقدّمَنا فنعجِز عن بلوغ كنهها وحقيقتها»[(٥٦)].

---

٥٥ ـ المصدر السّابق، ص ٥.

٥٦ ـ نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

وفي المحاضرة الثّالثة «الألوهيّة ومعنى الصّلاة» يقول إقبال:

«وعلى هذا فإنّ الإنسان، وقد بلغتْ ذاتيّتُه كمالَها النسبيّ، له مكانٌ حقيقيّ في صميم القدْرة الإلهيّة الخالِقة، وبهذا تكون حقيقتُه أعلى بكثير من حقيقة ما يحيط به من الأشياء، وهو وحْدَه، دونَ سائر مخلوقات الله، قادرٌ على أن يشعر بنصيبه الذي يتجلّى في وجود مبدِعه الخلّاق. وإذ قد وهبَه اللهُ القدرةَ على تخيّل عالَمٍ أفضل، وعلى تحويل ما هو كائنٌ إلى ما ينبغي أن يكون، فإنّ النّفسَ التي ينطوي عليها ـ لكي تحقّق فرديّتَها التي ما تبرح تزداد وحْدَةً وشمولًا ـ تستخدمُ جميع البيئات المختلفة التي قد تدعوه الحاجةُ إلى العيش فيها خلالَ تاريخ لا نهاية له»(٥٧).

ولعلّ فيما قدّمنا ما ينبّه على قيمة محاضرات إقبال، وما يمكن أن يكون لترجمتها من أثَر في الثقافة العربيّة الإسلاميّة.

ـ ٤ ـ

وفي ختام المطاف يستطيع الدّارس أن يلحظ الضّرورات الآتية لترجمة أعمال إقبال إلى لغتنا العربيّة:

١ـ ضرورات عمليّة:

تتمثّل هذه في حاجة المسلمين اليومَ إلى فلسفةٍ إسلاميّة «لا شَرْقيّة ولا غربيّة» توقظهُم من سُباتهم العميق، وتبعث فيهم أثارةً من حيويّة الأمّة ونبضها في عهود إشراقها الرّوحيّ والفكريّ والحضاريّ. وتسدّ فلسفةُ العلّامة إقبال جانبًا من الخلَل في هذا الموضوع. فهي فلسفةُ إبداعٍ وخلْق في وقتٍ تعاني فيه الأمّةُ من التقليد والاجترار؛

٥٧ ـ نفسه، ص ٨٦.

وفلسفةُ اتّحادٍ واجتماع في وقتٍ تعاني فيه الأمّةُ من التفرّق والتّناحر. وقد أدرك هذه المعاني جيّدًا طيّبُ الذّكر المرحوم عبد الوهاب عزّام عندما قال في تضاعيف خطابٍ له في تأبين إقبال: «في اليوم الحادي والعشرين من شهر نيسان (إبريل) سنة ١٩٣٨م، والسّاعةُ خمسٌ من الصّباح في مدينة لاهور، ماتَ رجلٌ كان على هذه الأرض عالمًا روحيًّا يحاول أن ينشئ النّاسَ نشأةً أخرى، ويسنّ لهم في الحياة سنّة جديدة. وسكَنَ فكْرٌ جوّال جمع ما شاءت له سَعتُه من معارف الشّرق والغرب، ثمّ نقدَها غيرَ مستأسَر لما يؤثَر من مذاهب الفلاسفة، ولا مستكين لما يُروى من أقوال العظماء. ووقفَ قلْبٌ كبير كان يحاول أن يصوغ الأمّةَ الإسلاميّة من كلّ ما وعى التّاريخُ من مآثر الأبطال وأعمال العظماء»[٥٨].

وقد كان فضْلُ المرحوم عزّام كبيرًا على اللّغة العربيّة وآدابها، وعلى العرب في أصقاع وطنهم الكبير. وستظلّ الأجيالُ تذكر مَنْ قدَّم لها في إقبالٍ شاعرًا عبقريًّا وفيلسوفًا مسْلِمًا مهّدت أشعارُه وأفكاره السّبيلَ لقوّة المسْلِمين. وما أجملَ ما قاله الدّكتور طه حسين في صنيع عزّام إزاءَ إقبال: «وقد استكشفَ فيما استكشفَ نابغةً من نوابغ الشّرق هو الشّاعرُ العظيمُ محمّد إقبال، شاعر الهند والباكستان، فلم يختصّ نفسَه بما درَسَ من شعره وأدبه، وإنّما قدّم طائفةً صالحة رائعة من آثاره لوطنه وللُغته العربيّة، وألّف عنه كتابًا ممتعًا هو الذي أشرُف بتقديمه إلى قُرّاء العربيّة في طبعته الثّانية»[٥٩].

٢ـ ضرورات قوميّة:

يمثّل تفكيرُ إقبال وثقافتُه امتدادًا للثقافة العربيّة الإسلاميّة؛ إذ إنّ فلسفته مستمَدّة

---

٥٨ ـ محمّد إقبال ـ سيرته وفلسفته وشعره (سابق) ص ١٢.

٥٩ ـ المصدر السّابق، المقدّمة، ح.

أساسًا من مَعين القرآن الكريم وسُنّة الرّسول الكريم عليه الصّلاةُ والسّلام، وسِيَر العرب المسْلِمين الأوائل. وفي هذا المعنى يقول إقبال: «إنّني بفطرتي وتربيتي أنزعُ إلى التصوّف. وقد زادتْني فلسفةُ أوروبا نزوعًا إليه؛ فإنّ هذه الفلسفةَ في جُملتها تنـزع إلى وحْدَة الوجود، ولكنّ تدبّرَ القرآن المجيد، ومطالعةَ تاريخ الإسلام، عرّفاني غلَطي. وبالقرآنِ عدلْتُ عن أفكاري الأولى، وجاهدتُ مَيلي الفِطْريّ، وحِدتُ عن طريق آبائي»(٦٠).

وإذا كانَ الأمرُ كذلك، وكان العلّامةُ إقبال، كما يقول هو عن نفسه، أعجميَّ الدّنّ حِجازيَّ الخمرة، هنديَّ النّغم واللّحْن عدنانيَّ الصّوت، فإنّه يغدو حقًّا معلومًا للعربيّ أن تُتَرجَم له أعمالُ إقبال، فيقرؤها بلغته العربيّة. إنّ أفكار إقبال تمثّلُ رائعٌ مبْدِعٌ لثقافة الإسلام، وسِيَر المبدِعين من رجالاته، وإدراكٌ عميق لمعاني القرآن الكريم. يقول د. يحيى الخشّاب في تقديم كتاب «محمّد إقبال» الذي ألّفه عبدُ الوهّاب عزّام: «وأقبلَ (د. عزّام) على قراءته وترجمة آثاره (يريد إقبالًا) ليقرأها العربُ، وليعرفوا قدْرَ تراثهم العظيم الذي ألهم فيلسوفَ باكستان هذه الإشادةَ بالعرب وبأمجادهم، وألهمه مطالبتَهم بأن يكونوا جميعًا في وحْدَةٍ شاملة مع المسْلِمين، ليعيدوا إلى أمّة محمّد مجْدَها الذي لا يدانيه مجْدٌ، أيّامَ كانت الكلمةُ العليا للعرب، في السّياسة وفي الثقافة على حدّ سواء»(٦١).

غزا حبُّ العرب المسْلِمين قلْبَ إقبال، واستبدّ به الإعجابُ بحركيّة رجالٍ كانوا حولَ رسول الله عليه الصّلاةُ والسّلام. وقد لازمَه هذا الحبُّ حتّى الدّقائق الأخيرة من حياته. ويقال إنّه أنشدَ قُبيلَ وفاته بعشر دقائق هذه الرّباعيّة:

---

٦٠ ـ ديوان الأسرار والرّموز (سابق) ص ١١.

٦١ ـ محمّد إقبال (سابق) ع.

نَغَـماتٌ مـضينَ لي هـل تعـودُ؟ أنـسيمٌ مـن الحجـازِ يعـودُ؟

آذنـتْ عيـشتي بوشْـكِ رحيـلٍ هـلْ لعِلْـمِ الأسْرارِ قلـبٌ جديـدُ؟

٣ـ ضرورات فكريّة:

كان الأجدادُ يقولون: «إنّ محادثةَ الرّجال تلقيحٌ لعقولها»، وأيّ تلقيح هذا الذي ينشأ من فِقْه فكر إقبال. فقد هضم إقبالٌ فلسفاتِ الشّرق والغرب، وكان من أدرى المسْلِمين بطبيعةِ التفكير الغربيّ ونِقاطِ القوّة والضّعف فيه. وتفيد فِكَرُ إقبال قارئها في أن يقف الموقفَ الفكريّ الصّحيح فيأخذ من الغرب ما يتصوّره حقًّا، ويدَع ما يراه غُثاءً لا خيرَ فيه. فعند الغرب ما هو خيرٌ يمكن أن يفيد منه المسْلِمُ، يقول إقبال: «وتمتاز أمَمُ الغرب من أمم العالَم بمَيلها إلى العمَل. فآراؤهم خيرُ دليلٍ لأمم المشْرق إلى فهم أسرار الحياة»[٦٢]. لكن عند الغرب ما هو أدنى، وليس الغربُ خيرًا مطلقًا كما يخال بعضُهم. يقول إقبالٌ قبْلَ عودته إلى الهند من إنكلترا: «يا ساكني ديارِ الغرب، ليست أرضُ الله حانوتًا. إنّ الذي توهّمتُموه ذهَبًا خالصًا سترونه زائفًا. وإنّ حضارتَكم ستبخعُ نفسَها بخِنجرها. إنّ العُشّ الذي يُبنى على غصنٍ دقيق لا يثبت»[٦٣].

٤ ـ ضرورات أدبيّة وأكاديميّة:

إنّ فضْلَ إقبال على الأدب العربيّ الحديث كبير، فقد كتب عنه الكثيرون

---

٦٢ ـ الأسرار والرّموز (سابق) ص ١٤.

٦٣ ـ محمد إقبال (سابق) ص ١٤.

واستشهدوا بأشعاره، ونشرت المجلّاتُ مقتطفاتٍ من أشعاره وأفكاره، واتّجه بعضُ طلّاب الدّراسات العليا في الجامعات العربيّة لدراسة تأثيره في الأدب العربيّ الحديث.

وبعدُ، فإنّ ما قيل عن ضرورات ترجمة أعمال إقبال إلى العربيّة يمكن أن يُعمَّم بيسر على آثار كثير من أدباء المسْلِمين من غير العرب ومفكّريهم، وإنّ نَقْل إبداعات هؤلاء إلى العربيّة لأمرٌ على قَدْرٍ كبير من الأهميّة، إذا شئنا لأدبنا وفِكْرنا ارتقاءً وتقدّمًا. وصدق رسولُنا الكريم عليه الصّلاةُ والسّلام إذ يقول: «إنّما الأعمالُ بالنيّات، وإنّما لكلّ امرئ ما نوى»(*)، والحمدُ لله ربّ العالمين.

*ـ أخرجه البخاريّ ومسلم في صحيحيهما.

مصادرُ البحث ومراجعه:

آ ـ الدّواوين والكتب:

١ـ جاويد إقبال وعزيز أحمد: أفكار إقبال(أربع محاضرات حول الدكتور إقبال)نشْر القسم الثّقافي في سفارة جمهورية باكستان الإسلاميّة، دمشق، ١٩٨٧م.

٢ـ جيته: الدّيوان الشّرقيّ للمؤلّف الغربيّ، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الطّبعة الثّانية، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.

٣ـ جلال نوري بك: اتّحاد المسْلِمين (الإسلام: ماضيه وحاضره ومستقبله) ترجمة حمزة طاهر وعبد الوهاب عزّام، القاهرة، ١٩٢٠م.

٤ـ زكي محمّد حسن وآخرون: نواحٍ مجيدة من الثقافة الإسلاميّة، مجلة المقتطف، القاهرة ١٩٣٨م.

٥ـ عبد الوهاب عزّام: محمّد إقبال ـ سيرته وفلسفته وشعره، دار القلم، القاهرة، د. ت.

٦ـ محمّد إقبال: تجديد التّفكير الدّينيّ في الإسلام (بالإنكليزية) ترجمة عبّاس محمود، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة ١٩٥٥م.

٧ـ محمّد إقبال: جناح جبريل، ترجمه عن الفرنسيّة عبد المعين ملّوحي، الطّبعة الأولى، دار طلاس في دمشق ١٩٨٧م.

٨ ـ محمّد إقبال: دُرَر من شعر إقبال ـ شاعر الإسلام وفيلسوفه، ترجمة أميرة نور الدّين داود، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥١م.

٩ـ محمّد إقبال: ديوان الأسرار والرّموز، ترجمة عبد الوهاب عزّام، الطّبعة الأولى،

دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٥م.

١٠ـ محمّد إقبال: روضة الأسرار، ترجمة حسين مجيب المصري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧م.

١١ـ محمّد إقبال: شكوى وجواب شكوى ـ ترجمة محمّد حسن الأعظمي والصّاوي الشّعلان، الطّبعة الأولى، الدار العلميّة، بيروت، ١٩٧٢م.

١٢ـ محمّد إقبال: ضَرْب الكليم، ترجمة عبد الوهاب عزام، مطبعة مصر، القاهرة ١٩٥٢م.

١٣ـ محمّد غنيمي هلال: الأدب المقارن، الطّبعة الخامسة، دار العودة ودار الثقافة ببيروت، د. ت.

ب ـ المجلّات والموسوعات:

١٤ـ مجلّة الآداب الأجنبية التي يصدرها اتّحادُ الكتّاب العرب في سورية، عدد خاصّ بالأدب الفارسيّ، العددان ٧٧ ـ ٧٨، ١٩٩٤م.

١٥ـ مجلّة عالم الفكر التي تصدر في الكويت، المجلّد التّاسع عشر، العدد الرّابع (يناير ـ فبراير ـ مارس)، ١٩٨٩م.

١٦ـ

Hamdard Islamicus, vol. 8, Number 4, Winter 1985.

١٧ـ الموسوعة الفلسفية العربيّة، المجلّد الأول، الطّبعة الأولى، معهد الإنماء العربيّ في بيروت، ١٩٨٦م.



أزوادُ الرَّكْب: تأمّلاتٌ في المصادر الإسلاميّة لثقافة جلال الدّين الرّوميّ

«إنّ القلب ليقودك إلى جادّة أهل القلوب، وأمّا الجسمُ فيقودك إلى سجن الماء والطين»

جلال الدّين الرّوميّ

الملخّص

مثّلَ التصوّفُ في تاريخ الثقافة الإسلاميّة، بين جُملة أشياء، بُعْدًا خاصًّا اتّسم بفِقهيّةٍ نزّاعةٍ إلى الاستبطان والاستكناه الذي يلحّ على بلوغ الغايات في فهم النصّ المأثور. وأضاف إلى ذلك سعيًا متّصلًا إلى تحويلِ الفِكْر إلى سلوك، والنّظَرِ إلى تطبيقٍ في دائرة واسعة جدًّا من درجات التحقّق.

ويمثّل مولانا جلالُ الدّين الرّوميّ (٦٠٤ ـ ٦٧٢هـ/ ١٢٠٧ ـ ١٢٧٣م) تقدّمًا مدهشًا في التحقّق العِرْفانيّ الذي اتّسعت أمداءُ التعبير عنه وتطوّرت عند جلال الدّين لتستوعب كثيرًا من فضاءات ما يمكن تسميتُه التّجْلية الفنّية والعمَليّة للباطن، وذلك بما ترك من آثار شعريّة ونثريّة غايةٍ في الإدهاش والرّوعة، وبما أسّس من طريقة صوفيّة، المولويّة، قُيِّض لها أن تكون عاملًا قويًّا في حركة الحياة في دولة سلاجقة الرّوم التي جَعلت قُونِيةَ عاصمةً لها، ثمّ في دولة الخلافة العثمانيّة فيما بعد.

وقد تلقّى عِرْفانُ الرّوميّ وفنُّه الشّعريّ قَبولًا طيّبًا في عالَم الإسلام في القرن السّابع الهجريّ وما تلاه، ويحظى اليومَ باهتمامٍ بالغ في أوساط واسعة في الغرب والشّرق معًا. ومن هنا، فإنّ إعادةَ النّظَر في فكره وتصوّفه وشعره وتحديدَ طرائق إفادته من ينابيع الثقافة الإسلاميّة ينبغي أن يكونا محلّ اهتمام مَنْ ينشُدون ازدهارًا لثقافة العرب والمسلمين ومَنْ تُغريهم تبصّراتُ أولئك الذين شكّلوا في التاريخ الثقافيّ الإنسانيّ ما يمكن تسميتُه «الأوعيةَ الثّقافيّةَ الجامعة».

ويجعلُ البحثُ الذي بين أيدينا محطّ اهتمامه رصْدَ آليّات تعامل شاعرِ الصّوفيّة الأكبر جلال الدّين الرّوميّ، كما يقول عنه نيكلسون، مع المصادر الأساسيّة للثقافة الإسلاميّة، التي حدّدها البحثُ في خمسة مصادر هي: القرآنُ الكريم، والحديثُ الشّريف، وقِصَصُ الأنبياء، وسِيرةُ النّبيّ محمّد عليه الصّلاة والسّلام وسِيَر صحبِه الكرام، وأحوالُ الزّهّاد والصوفيّة وأقوالهم. كما يسعى البحثُ أيضًا إلى بلورة الكيفيّة التي كوّن فيها الرّوميُّ مادّةً لنظرةٍ إسلاميّة خاصّة إلى العالَم Special Islamic Weltanschauung. وقد استخلص البحثُ عددًا من النتائج في شأن العمليّة الإبداعيّة عند الحكيم الإلهيّ المسْلِم جلال الدّين الرّوميّ.

تقديم:

إنّ صُحبةَ آثار مولانا جلال الدّين الرّوميّ صحبةٌ للعقل المؤمن الذي أوتي موهبةَ معرفة الأشياء على النّحو الصّحيح. ذلك أنّ عقولَ الأنبياء وأهل الصّلاح لها حظٌّ وافر من المَعين الذي يُعبّر عنه في الدّعاء القرآنيّ (ربّنا آتِنا مِن لدنْكَ رحمةً وهيّئ لنا مِنْ أمْرنا رشَدًا) [الكهف ١٨/ ١٠].إذ يهدي التأمّلُ في هذه الآية الكريمة إلى ملاحظة ضربَيْن من العون: إيتاءِ الرّحمة من مصْدرها الأوّل والأوحد، وتهيئةِ الرَّشَد من أمر الإنسان.ويُختصر الأمرانِ

في ما يُسمّى «العناية»، التي تجعل الإنسانَ يسير في وادي الحقيقة، فيما يعتقد ويعمل ويقول.
ويختلف مولانا جلالُ الدّين عن سِواه من شعراء العِرْفان الكبار في أنّه أنضجَ تقليدًا شعريًّا وضعَ أساسَه اثنانِ من أساطين الشّعر العِرْفانيّ الإيرانيّ هما أبو المجد مجدود بن آدم، سَنائي الغَزْنَوي (ت ٥٣٥هـ) وفريدُ الدّين العطّار النَّيسابوريّ (ت ٦٢٧هـ).

وأبرزُ خصيصة لهذا التقليد استخدامُ الطّاقات التّصويريّة والتّعبيريّة لفنّ الشّعر في توجيه سلوك الإنسان نحْوَ الصّواب؛ ابتغاءَ أن يكون الإنسانُ وفقًا لمراد مولاه سبحانه؛ مِصْداقًا لقول سيّد الخَلْق وصَفِيّ الحقّ محمّد عليه الصّلاة والسّلام: «لا يؤمِنُ أحدُكم حتّى يكون هواه تَبَعًا لما جئتُ به»[1].

ويسعى البحثُ المقدَّم هنا إلى رَصْد آليّات تعامل شاعر الصّوفيّة الأكبر، مولانا جلال الدّين الرّوميّ، مع المصادر الأساسيّة للثقافة الإسلاميّة، التي حدّدها البحثُ بخمسة مصادر أساسيّة، هي:

١ ـ القرآن الكريم، ٢ـ الحديث الشريف، ٣ ـ قِصَص الأنبياء، ٤ ـ سيرة النبيّ محمّد (عليه الصّلاة والسّلام) وسِيَر صَحْبه الكرام، ٥ ـ أحوال الزّهاد والصّوفيّة وأقوالهم.
كما يسعى البحثُ أيضًا إلى إيضاح الكيفيّة التي كوّن فيها مولانا جلالُ الدّين مادّةً لنظرة إسلاميّة خاصّة إلى العالم Special Islamic Weltanschauung ، انعكست في كلّ ما خلّف من آثار، ووُظّفت على نحوٍ رائع في الدّعوة إلى ما سمّاه مولانا نفسُه «حِسَّ الدّين»؛ وذلك في مقابل حسّ الدّنيا.

وقد آثرْنا تعبيرَ «أَزْواد الرّكْب» عنوانًا رئيسًا لهذا البحث قاصدين إلى الإفادة من

١ ـ انظر: جامع العلوم والحِكَم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، الحديث الحادي والأربعون.

طاقات العربيّة في بيان مُرادنا ممّا جعلَه مولانا جلالُ الدّين عمدتَه في صوغ فِكَره وبلورة مقاصده وآرائه. ففي القاموس المحيط للفيروزآبادي قولُه في مادّة (ز، و، د): «أزوادُ الرَّكْب: مُسافِرُ بنُ أبي عمرو، وزَمَعة بن الأسود، وأبو أميّةَ بنُ المغيرة؛ لأنّه لم يكن يتزوّدُ معهم أحَدٌ في سَفَر؛ يطعمونه ويَكفونَه الزّادَ». فالمرادُ من «أزواد الرَّكْب» إذًا ما كفى مولانا جلالَ الدّين مؤونةَ الزّاد المعرفيّ وأغناه عن حَمْل أزوادٍ أخرى في رحلة التربية العِرْفانيّة التي شغلت عليه الشّطرَ الأكبر من حياته. وسيكون فيما يأتي تركيزٌ على مصادر الثقافة الإسلاميّة التي عوّلَ عليها جلالُ الدّين، ثمّ استخلاصٌ للكيفيّات التي وظّف فيها هذا النُّسْغَ المعرفيّ الذي حصّلَه من هذه الثقافة.

وليس من المجافي للصّواب أن يزعم المرءُ أنّ ما سمّاه الإسلامُ «عقيدةً» حين يستولي على قلْب إنسانٍ يلوّن كلَّ ما يصدر عن هذا الإنسان من قول أو فعل. وحين يتحدّث المرءُ عن الإسلام، الذي يعني في أحد معانيه إسلاسَ القِياد والتسليمَ التامّ للمشيئة الإلهيّة، تكون مادّةُ التلوين التي تصيب القولَ والفعلَ أكثرَ عمقًا ورسوخًا. وفي المضمار نفسه، حين يتحدّث المرءُ عن صنيع عارفٍ كبير كجلال الدّين الرّوميّ يبلغ صفاءُ اللّون درجةً يسمّيها جلالُ الدّين نفسُه «اللّالَون» أو اللّونَ اللّطيف، أو صِبْغَةَ الله:

ـ والألوانُ الجميلةُ تجيء من وعاء الصَّفاء، وأمّا لونُ الأشرار فمن ماء الجفاء الأسْود.

ـ واسْمُ هذا اللّونِ اللّطيفِ صبغةُ الله، وأمّا ذلك اللّونُ الكثيفُ فرائحتُه لعنةُ الله»[٢].

ولا يبخلُ علينا جلالُ الدّين بالقول إنّ المراد من الدّين الحقّ أن يحيا الإنسانُ في قالَب الجسَد في عالَم التّراب الفاني، هذا الذي نعيش فيه هنا، على الحال نفسها التي كان

---

٢ ـ المثنوي، ج١/ الأبيات ٧٦٥ ـ ٧٦٦.

عليها وهو في عالَم الأرواح قريبًا من ربّه سبحانه. ويرى جلالُ الدّين أنّ الأنبياءَ هم الممثِّلون لهذا النّوع من البشَر. ويقف على صعيدٍ واحد معهم، فيما يرى، الأولياءُ والصّوفيّة، الذين كان هو نفسُه واحدًا منهم، كما يقرّ الكثيرون من أهل الشأن. ويرسُمُ جلالُ الدّين صورةً في غاية البيان لهذه الرّؤية، وذلك حين يقول تحت عنوان: «كيف يُجلِسُ الملوكُ الصّوفيّةَ العارفين في مواجهتهم لتستضيء بهم أعينُ الملوك»:

- إنّ للملوك مثْلَ هذه العادة، ولعلّك قد سمعتَ بها، لو أنّك تذكر!
- فالأبطالُ يقفون عن يسارهم؛ ذلك لأنّ القلْبَ معلّقٌ في الجانب الأيسر (من الصّدر).
- أمّا الوزيرُ وأهلُ القلَم فعن يمينهم؛ ذلك لأنّ اليد اليمنى صاحبةُ الخطّ والإثبات.
- وهم يجعلون للصوفيّة مكانَ المواجهة؛ ذلك لأنّهم مرآةُ الرّوح، بل (هم لها) خيرٌ من المرآة.
- لقد صقلوا صدورَهم بالتفكّر والذِكْر، لتستطيع مرآةُ قلوبهم تقبّلَ الصّورة البِكْر.
- وكلُّ مَنْ وُلِدَ من صُلْب الفِطرة جميلًا، فمنَ الواجب أن توضع المرآةُ أمامَه.
- فالوجُه الجميلُ عاشقٌ للمرآة، وهو صيقلُ الأرواح (وموجِبُ) تقوى القلوب[٣].

وقد يكون من الخاصّ بجلال الدّين أنّ قصْدَه إلى تعليم حقائق الدّين في عملٍ

---

٣ ـ المثنوي، جـ١/ الأبيات ٣١٥٠ ـ ٣١٥٦.

شعريّ كبير، كالمثنويّ، جعلَه كثيرَ الاستمداد من المعين الإسلاميّ للثقافة. وإذا كان قد خلع نَعْلَيْه ليسير في الوادي المقدّس نفسه الذي سار فيه سَلَفاه السَّنائي والعطّار، فإنّ ما امتاز به عن شيخَيْه الكبيرين هو ضخامةُ التعويل على الاستمداد من الينابيع الدّفّاقة التي أشاعها الإسلامُ العظيم. وليس من بِدْع القول هنا أنّ عظمةَ الإسلام، التي تجلّت في أمثلةٍ تاريخيّة معروفة، أتيح لها أن تتجلّى في ما أشعّ قلْبُ جلال الدّين من فِكْر مستنير يأخذ بألباب من آتاهم الله سبحانه بصَرًا قادرًا على النظر إلى الشّمس؛ هذه الصّورةُ التي ندين فيها بالفضل إلى الشّاعر المؤدِّب جلال الدّين. على أنّ أظهر المصادر الثقافيّة الإسلاميّة التي عبّ منها جلالُ الدّين هي:

آ ـ القرآن الكريم:

القرآنُ الكريم هو النّورُ والشّفاءُ لما في الصّدور، وسبيلُ الهدى الموصِلُ إلى الله سبحانه، بل هو الهدى بعينه لمن تحلّى بخليقة التقوى كما جاء وصْفُ القرآن للقرآن في قوله تعالى: «ألم. ذلك الكتابُ لا ريبَ فيه هدًى للمتّقين» (البقرة٢/ ٢).

ويظفرُ المتأمّلُ في المقدّمة العربيّة للمثنويّ بأنّ شاعر الصّوفيّة الأكبر كان يرمي من نَظْم هذا المجموع الشّعريّ الكبير إلى تبيان مُراد الحقّ سبحانه من الخَلْق، في أسلوبٍ بشَريّ يأتي في المرتبة الثالثة بعد القرآن الكريم والحديث الشّريف. بل إنّ جلالَ الدّين يؤكّد في هذه المقدّمة المركّزة أنّ مَثْنَوِيّه هو أصولُ أصولِ أصولِ الدّين، وهو نورُ الله وكشّافُ القرآن: «هذا كتابُ المثنوي، وهو أصولُ أصولِ أصولِ الدّين، في كشْف أسرار الوصول واليقين، وهو فِقْهُ الله الأكبر، وشَرْعُ الله الأزهر، وبرهانُ الله الأظهر، مثَلُ نوره كمشكاةٍ فيها مصباحٌ، يُشرِقُ إشراقًا أنورَ من الإصباح، وهو جِنانُ الجَنان، ذو

العيون والأغصان، منها عَينٌ تسمّى عند أبناء هذا السبيل سلسبيلًا، وعند أصحاب المقامات والكرامات خيرٌ مقامًا وأحسنُ مَقيلًا، الأبرارُ فيه يأكلون ويشربون، والأحرارُ منه يفرحون ويطربون، وهو كنِيل مِصْرَ شرابٌ للصّابرين، وحَسْرةٌ على آل فرعون والكافرين، كما قال: يُضِلّ به كثيرًا ويهدي به كثيرًا، وإنّه شفاءُ الصّدور وجَلاءُ الأحزان، وكشّافُ القرآن، وسَعةُ الأرزاق، وتطييب الأخلاق،.. لا يأتيه الباطلُ من بين يدَيه ولا من خَلْفه، والله يرصدُه ويرقُبُه، وهو خيرٌ حافظًا وهو أرحمُ الرّاحمين، وله ألقابٌ أُخَر لقّبَه الله تعالى، واقتصرنا على هذا القليل، والقليلُ يدلّ على الكثير، والجرعةُ تدلّ على الغَدير، والحفنةُ تدلّ على البيدر الكبير»(٤).

وهكذا، فإنّ من ألقاب المثنويّ عند جلال الدّين «كشّاف القرآن»، وهو لقَبٌ يكشف الصّلة بين المثنويّ والقرآن الكريم، وليس بمستبعد أن يكون الشّاعرُ المؤدّب قد لاحظ ضربًا من الشّبه بين مراده من المثنويّ ومراد محمود بن عمر الزّمخشريّ (ت ٥٣٨هـ) من كشّافه. والحقيقةُ التي يخلص إليها متأمّلُ آثار جلال الدّين أنّ الرّجل كان يشير كثيرًا إلى أنّه يصنع في الأصول والفِقْه والتفسير صَنيعًا مغايرًا لمشاهير مبرّزين. وممّا يُحفَظ له في هذا المجال حديثُه عن «المَحْو» مقابلَ النّحْو، و«الفَقْر» مقابلَ الفِقْه.. ونحْو الله وفِقْه الله مقابلَ نَحْو الخليل وفِقْه أبي حنيفة.. ويدلّ على ذلك ما جاء في مطلع المقبوس الذي انتهينا من إيراده توًّا من مقدّمة المثنويّ العربيّة؛ إذ يسمّي المثنويَّ «فِقْهَ الله الأكبر، وشَرْعَ الله الأزهر، وبرهانَ الله الأظهر»، وأنّى لجلال الدّين أن يأتي بذلك كلّه من مصدر سوى القرآن. بل إنّ جلال الدّين يمضي إلى القول إنّ معاني القرآن

---

٤ ـ نفسه، ج١، ص ٧١.

تُلتمس من مصدرَين لا ثالثَ لهما:

ـ التمسْ معنى القرآن من القرآن وحْدَه،

ومِنْ شخصٍ أضرم النار في هَوَسه وهواه،

ـ وصار قُربانًا للقرآن مزدريًا لنفسه،

حتّى صار عَينُ روحه قرآنًا

ـ والزّيتُ الذي صار كلّه فِداءً للوَرْد،

سواءٌ أشممتَ منه الزّيتَ أم الوَرْدا![٥].

وهكذا، فإنّ مولانا جلال الدّين يدرك جيّدًا أنّ بعض الناس يصبح كأنّه القرآنُ فيما يصدُر عنه من فعل أو قول، ولعلّه كان يؤنس شيئًا من ذلك في نفسه. وهو يولّي الوجهةَ نفسها التي ولّاها مِنْ بَعْدُ ابنُه الرّوحيّ العلّامة محمّد إقبال الذي يقول:

مُسْلمًا إنْ تُرِدْ حياةً فهيْا ... ما بغيرِ القرآنِ تُؤتى الحياةُ

وهو الاتجاهُ نفسُه الذي شرَعَه سيّدُ الخَلْق، محمّدٌ عليه الصّلاة والسّلام، فيما تذكر السّيّدة عائشةُ رضي الله تعالى عنها من وَصْفه: «كان خُلُقه القرآنَ»[٦]، وسار فيه بَعْدُ صحابتُه، رضوانُ الله عنهم.

والحقيقةُ أنّ الإشارات القرآنيّة الصّريحة في آثار مولانا جلال الدّين أكثرُ من أن تُحصى، وقد تجاوزت في الجزء الأوّل من المثنويّ وحْدَه الثمانين مقبوسًا؛ مما يجعلُ الحديثَ عن تعويل جلال الدّين على القرآن الكريم في صياغة تصوّراته وفِكَره ضربًا

---

٥ ـ أنّيماري شيمِل، الشّمسُ المنتصرة، الترجمة العربيّة للدكتور عيسى علي العاكوب، مقدّمة المترجم، ص ١٨.

٦ ـ انظر: مسند أحمد، طبع مؤسّسة قرطبة، مصر، د.ت ٦/٩١.

من تفسير الشيء بنفسه. وهو ما يجعلُ من المبرّر القولَ إنّ المثنويّ هو كشّافُ القرآن الكريم للخَلْق جميعًا أيًّا كانت أجناسُهم وألسنتُهم وحظوظهم من المعرفة. وربّما تكون تسميةُ المثنويّ خاصّةً «القرآنَ بلُغة العَجَم» أو بـ «اللّغة الفهلويّة»، المراد بها الفارسيّة، تعبيرًا دقيقًا عمّا نحن إزاءَه من كون المثنويّ وكلّ آثار مولانا جلال الدّين تفسيرًا للقرآن الكريم. ومن هذه الوِجهة يسمّي فيلسوفُ الإسلام وشاعرُه الكبير في العصر الحديث، العلّامةُ محمّد إقبال، الشّيخَ جلال الدّين «شَيْخَ الحقّ» و«حاكي القرآن» بالفهلوي.

ويقول مصوّرًا رؤيا لاحَ له فيها جلالُ الدّين:

لاحَ شيخُ الحقّ ذاك الألمعي ... مَنْ حكى قرآننا بالفهلوي

قال: يا ولهانُ بين العاشقينْ ... من شَرابِ العِشْق فاجْرَعْ كلَّ حينْ

شُقَّ في العين حجابَ البصَرِ ... وأثِرْ في القلبِ هولَ المحشَرِ

واجعلنَّ الضّحْكَ ينبوعَ البكاء ... واملأ العينَ دموعًا من دماءْ

أنتَ كالكِمّ صموتٌ أبكمُ ... انشُرَنْ كالورد ريحًا تفغمُ

أنتَ نارٌ فأضىءْ للعالمينْ ... بلهيبٍ منكَ أذكِ الآخَرينْ

ويتراءى للمتأمّل أنّ مولانا جلال الدّين يقدّم فهمًا للقرآن الكريم ومطالبه يجعل من مادّة الكتاب العزيز مجموعةَ أصولٍ تحكُم الأشياءَ جميعًا، على نحو يرسّخ في المنظومة العقلية للإنسان منطِقًا صائبًا يهيّئ لإنسانٍ يتجاوز القشورَ إلى اللُّباب، ويعْدِلُ عن الأعراض إلى الجواهر، ويعرف النهاية منذ البداية، كما يؤثر مولانا جلالُ الدّين أن يقول في مواضع كثيرة من آثاره. ونمثّل لذلك بمثالَيْنِ استمددنا أوّلهما من الجزء الأوّل من المثنويّ، والثّاني من «كتاب فيه ما فيه».

أمّا في المثال الأوّل فيقول شيخُ الحقّ:

«في معنى (قوله تعالى):

«مرج البحرين يلتقيان. بينهما برزخٌ لا يبغيان» (الرحمن ٥٥/ ١٩، ٢٠).

- تأمّلْ كيف أنّ أهلَ النار وأهل الخُلْد اجتمعا معًا في دكّان واحد - ورغم ذلك - «بينهما برزخ لا يبغيان».

- لقد اختلطَ أهلُ النّار بأهل النّور، ولكنّ جبَلَ قاف قام بين الفريقين.

- وهكذا اختلط الذّهبُ والترابُ في المنجم، وبينهما (من الاختلاف) مائةُ صحراء ورباط.

- وهكذا اختلط في العِقْد الدّرُّ والشّبه، كما اختلط الأضيافُ (في نُزُلٍ) في إحدى اللّيالي.

- إنّ نصفَ البحر حُلْوٌ كالسّكّر، طعمُه حُلْوٌ، ولونُه مضيء كالقمر.

- وأمّا النصفُ الآخَر فمرٌّ كسُمّ الحَيّة، طعمُه مرّ، ولونُه مظلم كالقار.

- وكلّ منهما يصطدم بالآخَر من أسفل ومن فوق، على مثال الماء في البحر المتلاطم الأمواج.

- وصورةُ هذا الصّدام في الأجسام الضيّقة، إنما هي من اختلاط الأرواح بالصُّلْح أو بالحرب.

- إنّ أمواجَ السّلام تتدافعُ، فتقتلع الأحقادَ من الصّدور.

- (وكذلك تتدافعُ) أمواجُ الحرب على صورة أخرى، فتقذف بالمحبّة إلى أسفل وإلى فوق.

ـ والحُبُّ يجتذب أهلَ المرارة إلى الحُلْو؛ لأنّ الرُّشْدَ هو الأصلُ في كلّ محبّة.

ـ وأمّا القهرُ فهو الذي يحمل أهلَ الحلاوة إلى المرارة. ومتى كان المرُّ ملائمًا للحُلو؟

ـ والمرُّ والحُلْوُ لا يظهران لهذا النظر الحسيّ، بل هما يُبصَران من نافذة إدراك العواقب.

ـ إنّ العينَ البصيرة بالعواقب قادرةٌ على رؤية الصّواب، وأمّا العينُ التي تُبصِر الحظيرة فهي غرور وخطأ(٧).

ولعلّ قليلًا من التأمّل هنا يهدي إلى استخلاص أنّ مولانا جلال الدّين قد مهّد سبيلًا في الإيمان والرُّشْد يعتمد تعزيزَ المعقولِ بالمحسوس، والمدْرَكِ بالعقل بالمدْرَكِ بالحسّ، فإذا الآفاقُ والأنفسُ وكلّ ما هو موجودٌ فوق البسيطة طريقٌ إلى الحقّ الذي ينشُده أولئك الذين لا يرضون بتاجٍ ممّا تحتَ هذه السّماء، كما تقولُ الصّورة الشّعريّة عند الحكيم سَنائي.

أمّا المثالُ الثاني فمصدرُه «كتابٌ فيه ما فيه»، وفيه يعلّق مولانا جلالُ الدّين على قوله تعالى:

«وإن من شيء إلّا عندَنا خزائنُه وما ننزّله إلّا بقَدَرٍ معلوم» (الحجر ١٥/ ٢١).

قائلًا:

«الحِكْمةُ مِثْلُ الغيث أو المطَر. في مَخزنه ومَعْدِنه لانهايةَ له، لكنّه ينزل تبعًا للمصلحة؛ في الشّتاء، وفي الربيع، وفي الصّيف، وفي الخريف، دائمًا بالمقدار

---

٧ ـ المثنويّ، جـ١/ الأبيات ٢٥٧٠ ـ ٢٥٨٣.

المناسب، زيادةً ونقصًا؛ أمّا في المكان الذي ينزل فلا حَدّ له. يضع العطّارون السّكّرَ أو الدّواء في لُفافات الورق، لكنّ السّكّرَ ليس هو ذلك المقدارَ الموجود في الورق.

فمخازنُ السّكّر ومخازنُ الدّواء لا حدّ لها ولا نهاية، فكيف توضع في الورق؟

قال بعضُهم: لِمَ كان القرآنُ ينزل على محمّد صلّى اللهُ عليه وسلّم كلمةً كلمةً، لا ينزل سورةً سورةً؟ ـ فقال المصطفى صلوات الله عليه:

«ماذا يقول هؤلاء البلهاء؟ ـ لو نزلَ عليّ تامًّا لذُبتُ ومُحيتُ من الوجود». لأنّ المتأمّلَ الذي يقدّر تقديرًا حقيقيًّا، من القليل يفهم الكثيرَ، ومن الشّيء الواحد أشياء، ومن السّطْر الواحد دفاترَ. ونظيرُ ذلك جماعةٌ كانوا جالسين يستمعون إلى حكاية، وكان أحدُهم يعرف تلك الأحوال، والملابسات كلّها، كان وسْطَ الحادثة، من إشارةٍ واحدة يفهم ما يُحكى كلّه؛ ويغدو أصفرَ وأحمرَ، ويتغيّر من حال إلى حال. أمّا الآخرون فلا يفهمون إلّا بقدر ما سمعوا؛ لأنّهم لم يقفوا على الأحوال كلّها. أمّا من كان مطّلعًا فإنّه يفهم الكثيرَ من المقدار الذي سمعه.

لنعدْ، إذا جئتَ إلى العطّار وجدتَ لديه كثيرًا من السّكّر. لكنه يرى كم أحضرتَ من النقود، ويعطيك بقَدْر ذلك. النقودُ يُراد بها هنا الهمّةُ والاعتقاد. بقدر همّة الإنسان واعتقاده ينزل عليه الكلام. إذا جئتَ تطلب السّكّر ينظرون في أوعيتك كم تتّسع، وعلى قدرها يكيلون لك؛ مكيالًا واحدًا أو مكيالين. أمّا إذا أحضر أحدُهم قِطارًا من الجِمال وعددًا كبيرًا من الأوعية فإنّهم يأمرون بأنْ يَحضر الكيّالون.

وهكذا يأتي إنسانٌ لا تكفيه بحارٌ، ويأتي إنسانٌ تكفيه بضعُ قطرات، وما زاد على ذلك يكون ضررًا له. ولا ينطبق هذا فقط على عالَم المعاني والعلوم والحِكْمة.

بل ينطبق على كلّ شيء. الثّروةُ والذّهبُ والمعادن لا حدّ لها ولا نهاية، لكنّها تنزل على قدر طاقة الشّخص؛ لأنّه لا يتحمّل أكثر من ذلك، ويصاب بالجنون. ألا ترى أنّ المجنونَ وفِرْهاد وغيرهما من العُشّاق هاموا على وجوههم إلى الجِبال والصّحارى بسبب عشق امرأة؛ لأنّهم حُمّلوا من الشّوق والشّهوة أكثر مما يقدرون على حَمْله؟ ـ ألا ترى فرعونَ عندما انصبّ عليه المُلْك والمال فوق طاقته ادّعى الألوهيّة؟[٨].

على هذا النّحو تغدو معاني القرآن عند العارف الكبير جلال الدّين موجِّهاتٍ لحياة ساميةٍ، سامٍ كلُّ ما فيها، ويغدو من الجائز القولُ إنّ المعرفة الحقيقيّة التي يُلقّاها أمثالُ جلال الدّين هي السّعادةُ الحقيقية.

وهكذا يكون عالَمُ المعاني القرآنيّة أو عالَمُ «كَلِمات ربّي» عند جلال الدّين مِدادًا لرَسْم آلاف الصّوَر التي دبّجها يراعُ شيخِ قُونِية. وهي صُوَر تعتمد جَمْعَ أمثلة المعنى الواحد أو الظّاهرة الواحدة في حُزَم أو باقات لتحقيق الإقناع الذي يريده الشّاعر.

وقد تنوّعت طرائقُ تعامل مولانا جلال الدّين مع المعاني القرآنيّة على نحو يشي بفعاليّة فنّيّة خلّاقة تضعُ الشّاعرَ الصوفيّ المسْلِم جلالَ الدّين الرّوميّ في مستوى «الأسوة الحسَنة» المؤهّلة لأن تكون محطَّ تأمّل الفنّان المسلم في الأعصر جميعًا. وربّما نكون على صواب حين نجتهد فنقول إنّ من العوامل المنضِجَة لمثل هذه الشّخصيّة الفنّيّة العِرْفانيّة الكبيرة أنّ المولى سبحانه هيّأ لجلال الدّين انتظارًا تحوّلَ فيه الدّمُ إلى حليب، ونارًا حوّلت حَبّاتِ الحِمّص إلى غذاء مكوِّن للعقل؛ وهما صورتان عند جلال

---

٨ ـ كتاب فيه ما فيه، التّرجمة العربيّة، ص ٦٤ ـ ٦٥.

الذّين أثارتا اهتمامَ الباحثين في الشّرق والغرب. وقد عبّر جلالُ الدّين نفسُه عن هذا التحوّل في شخصيته من عالِمٍ فقيهٍ عابدٍ إلى عاشقٍ فقيرٍ عارفٍ، على هذا النحو الذي لالعنا به غزليّاتُه:

ـ اختطفَ عِشْقُك التسبيحَ وأعطى الشّعر والغناء؛

فصِحْتُ: «لا حولَ ولا قوّة إلّا بالله»، وندمتُ كثيرًا، لكنّ قلبي لم يسمع.

ـ وفي يَدِ العشق صرتُ مُنشِدًا للغزَل، مصفّقًا بكفَّيّ؛

فقد أحرق عشقُك السّمعةَ والخجل وكلّ ما لديّ

ـ كنتُ في حينٍ من الدّهر عفيفًا وزاهدًا وثابتَ القدَم كالجبل؛

وأيُّ جَبَلٍ لم تجذبه ريحُك كالقَشّ؟

ـ وإذا كنتُ جَبَلًا فإنّ لديّ صدًى من صوتك؛

وإذا كنتُ قَشًّا ففي نارك أحوَّل إلى دخان.

ـ عندما أبصرتُ وجودَك صرتُ عدَمًا بسبب الخجل؛

ومن عِشْقِ هذا العَدَم جاء عالَمُ الرّوح إلى الوجود.

ـ وحيثما حلّ العدَمُ تضاءل الوجود ـ

فما أروعَ العدَمَ الذي إذا جاءَ ازداد بسببه الوجود!

ـ السّماءُ زرقاء، والأرضُ مِثْلُ أعمى جالس في الطريق؛

ومَنْ يرَ قمرك يتحرّرْ من الأعمى والأزرق.

ـ إنّ مثَلَ روح الوليّ العظيم المتواري في جسَدِ العالَم

كمَثَلِ أحمد المرسَل بين المجوس واليهود.

ـ إن يمدحْك إنسانٌ فقد مدَحَ، على الحقيقة، نفسَه؛

فإنّ مادحَ الشّمس إنّما يمدح بذلك عينيه.

ـ إنّ مديحَك مِثْلُ البحر، ولسانَنا سفينةٌ؛

والرّوحُ يسافرُ في البحر، وعاقبتُه محمودة

ـ وعنايةُ البحر عندي مِثْلُ حَظّ يقظ؛

فلِمَ أغتمُّ إذا ما لابسَ النّعاسُ عينيَّ[٩].

ويمكن القولُ باطمئنان تامّ إنّ جزءًا من عبقرية الشّاعر الكبير جلال الدّين يتمثّل في قدرةٍ منقطعة القرين على توظيف الأشياء العاديّة في نُصْرة الفكرة التي يريدها؛ فكيف تكون الحالُ حين يكون الـمَنْجَمُ الذي يستخرج منه جواهرَه القرآنَ الكريم، «بيانَ النّاس» الآتي من لدن حكيمٍ عليم، عالمٍ للغيب والّشهادة. لاشكّ في أنّ الحال ستكون مختلفة تمامًا.

ومثْلَما قلْنا قبْلُ، تنوّعت طرائقُ تعامل جلال الدّين مع المعاني القرآنيّة. والسِّمةُ الغالبة على هذا التعامل الإشارةُ العابرة السريعة التي تأتي في تضاعيف عَرْض الفكرة مؤيِّدةً لها. وأمثلةُ هذا الضّرب أكثرُ من أن تُحصى، لكنّ الجرعة تدلّ على الغدير، كما يقول مولانا نفسُه، وبعضُ الربيع ببعض العِطْر يُختصَر، كما يقول شاعرُ العربيّة الكبير في العصر الحديث، عمر أبو ريشة. وهكذا سنقدِّم الأمثلة لما نحن في صدده.

يتحدّث الشّاعرُ العاشق عن العشق وتأثيره في الموجودات جميعًا، حتّى ما بدا منها يابسًا صخرًا جَلْمَدًا فيقول:

---

٩ ـ يَدُ العِشْق: مختارات من ديوان شمس تبريز، التّرجمة العربيّة، الغَزليّة رقم ٩٤١/١٢٢.

ـ إنّ العشقَ جعَلَ جسْمَ الأرض يعلو على الأفلاك، فرقص الجبلُ وأضحى خفيفَ الحركة.

ـ العِشْقُ حلّ في رُوح الطّور أيّها العاشق، فسَكِرَ الطّورُ وخرّ موسى صَعِقًا.

ـ آهِ لو كانت شفتاي تقترنان بشفتَي حبيبي، إذن لكنتُ كالنّاي أقولُ ما ينبغي قوله[١٠].

وغيرُ خافٍ أنّ الشّاعر هنا يشير إلى قوله تعالى في سورة الأعراف: «فلمّا تجلّى ربُّه للجَبَلِ جعله دكًّا وخرّ موسى صَعِقًا». [الأعراف: ٧/ ١٤٣].

وفي سياق الحديث عن القدرة الإلهيّة التي تُميت الأرواحَ التي لم تمت، في منامها، ثمّ تعيدها إلى الأجساد في الصّباح، وعن مماثلة حال العارفين لتلك الحال من دون نوم، يقول:

ـ فأنتَ في كلّ ليلةٍ تُطلِق الأرواحَ من أسْر الجسد، وتقتلع ألواحَ (العقول الواعية).

ـ فتنطلقُ الأرواحُ كلّ ليلة من هذا القفص، وتستريح من الحُكْم والقول والقصص.

ـ وفي اللّيل لا يشعرُ بالسِّجْن نُزَلاؤه، كما لا يحسّ أهلُ السّلطان بسَطْوتهم!

ـ وليس (عند النّوم) هَمّ، ولا تفكيرٌ في الخسارة ولا الرّبح، وليس فيه خيالُ هذا الإنسان أو ذاك.

ـ وتلك حالُ العارفين، دونَ نوم، وقد قال تعالى: «تحسَبُهم أيقاظًا وهو رقودٌ» [الكهف ١٨/ ١٨]، فلا تكنْ منكرًا.

---

١٠ ـ المثنوي، ج١/ الأبيات ٢٥، ٢٦، ٢٧.

ـ فهم نائمون عن أحوال الدّنيا بالنهار وباللّيل، وهم كالقلَم في قبضة الرّبّ.

ـ فمَنْ لا يرى القبضةَ عند الكتابة، يظنّ الكتابةَ من حركة القلَم.

ـ فتلك لمحةٌ من حال العارف بيّنها (الله)، وأمّا (عامّة) الخلق فقد غلبهم النّوم الحسّيّ.

ـ فمضتْ نفوسُهم في صحراء لا مثيلَ لها، واستراحت أرواحُهم وأبدانهم.

ـ ولكنّك بالصّفير تمدّ شباكك من جديد، فتقودُهم جميعًا إلى عالَم العدالة والقاضي»[١١].

الشّعْرُ هنا عالَمٌ من المعرفة الحقيقيّة تقدّمه عبقريّةُ واحدٍ ممّن ينطبق عليهم قولُ المولى سبحانه «**ألقى السّمْعَ وهو شهيد**»(ق. ٥٠/ ٣٧). والقرآنُ الكريم هنا ليس كلامًا تتلوه الشّفاهُ على المسامع، بل هو وَعْيٌ محرِّكٌ ويقَظةٌ تُري الأشياءَ على نحو مختلف. ولا يضَنّ علينا جلالُ الدّين ببيان السّبب الذي يجعل هذا الوعْيَ وهذه اليقَظةَ من نصيب نفرٍ خاصّ من النّاس، وهو يعيد ذلك إلى ما يمكن تسميتُه يقَظةَ الرّوح في مقابل يقظة الحسّ. ويؤكِّد أنّ يقَظة الحسّ قَتْلٌ ليقَظة الرّوح:

ـ فليتَ الله احتفظَ بأرواحنا، كما صنع بأهل الكهف، أو كما حفظ سفينةَ نوح،

ـ حتّى يتخلّص من طوفان اليقَظة والوعي ذلك الضميرُ وهذه العينُ وتلك الأذن.

ـ وكثيرون هم أصحابُ الكهف في هذه الدّنيا، وهم الآنَ إلى جانبك أو في مواجهتك.

ـ فالغارُ معهم، والرّفيقُ يسامرهم، ولكنْ خَتَمَ على بصَرِك وسمْعِك، فأيّ

---

١١ ـ المثنويّ، جـ١/ الأبيات ٣٨٨ ـ ٣٩٧.

جدوى لك من وجودهم.

ـ لقد قال الخليفةُ للَيْلى: «أأنتِ التي صار المجنونُ من أجلك ذاهلَ الفكر غَوِيّا؟

ـ إنّكِ لسْتِ أفضلَ من الحِسان الأخريات!». فقالت له ليلى: صَهْ؛ فإنّكَ لستَ المجنونَ».

ـ فكلّ من كان منتبهًا (للعالَمِ المادّيّ)، فهو في غفوة (عن عالم الرّوح)، ويقَظتُه أسوأ من نومه.

ـ وعندما لا تكون أرواحُنا مستيقظةً للحقّ، فإنّ يقَظتَنا مِثْلُ إغلاقنا للباب.

ـ والنّفسُ كلَّ يومٍ من لَكْزِ الخيال وضَرْبه، ومن الضرّ والرّبح وخوف الزّوال

ـ لم يبق لها صَفاءٌ ولا لُطْفٌ ولا بَهاء ولا طريقُ سفَرٍ نحو السّماء(١٢).

ويقَظةُ الرّوح هذه جعلت جلالَ الدّين واحدًا ممن علّمهم اللهُ تأويلَ الأحاديث، أو ممن صارت عينُ روحهم قرآنًا، كما يقول جلالُ الدّين نفسُه. والمعاني القرآنيّة عند هذا الصّنف من البشَر مبادئُ هاديةٌ موجِّهةٌ منوِّرة، يفهم منها المرءُ تمامًا معنى قوله تعالى عن القرآن الكريم:

«هذا بيانٌ للنّاس وهدًى وموعظةٌ للمتقين» [آل عمران ٣/ ١٩٨]. ولعلّك واجِدٌ ذلك في أجلى صورةٍ في حديث جلال الدّين عن آدم عليه الصّلاةُ والسّلام:

ـ إنّ أبا البشَر آدمَ ـ أميرَ علّمَ الأسماء ـ كان كلّ عِرْقٍ من عروقه ينبض بآلاف العلوم.

ـ إنّ روحَه مُنحت عِلْمَ كلّ شيء، كما وُجِد، وكما يكون حتّى النّهاية.

ـ فلم يتبدّل قطّ لقبٌ أطلقَه، فكلُّ ما نعتَه بالنشاط والسّرعة لم يصبح كسولًا متراخيًا.

---

١٢ ـ المثنوي، جـ١/ الأبيات ٤٠٣ ـ ٤١٢.

ـ وقد عرَفَ ـ في أوّل الأمر ـ مَنْ كان مآلُه إلى الإيمان، كما تكشّف له من كان مآلُه إلى الكفر.

ـ فلتستمع إلى اسم كلّ شيء من عالمِ (بالأسماء)! استمعْ منه إلى سرّ الرّمز في قوله تعالى: «وعلّم آدمَ الأسماءَ كلّها» (البقرة ٢/ ٣١).

ـ فالخشَبةُ التي كان يمسك بها موسى، كان اسْمُها ـ عنده ـ «عصا»، وأمّا عند الخالق فكان اسْمُها «حَيّة».

ـ وقد كان لعُمَر هنا (في الدّنيا) اسْمُ «عابد الأصنام» ولكنّ اسْمَ الإيمان كان له من قبل أن يُولَد.

ـ فكلُّ ما كان عندنا في عِداد النُّطَف، كان ماثلًا أمامَ الحقّ كأنّه معه.

ـ لقد كانت هذه النّطفةُ صورةً في العَدَم، ولكنّها كانت موجودةً أمامَ الحقّ بدون زيادة أو نقصان.

ـ فالحاصلُ أنّ عاقبةَ أمرنا هي التي تمثّل حقيقةَ اسْمِنا بدون زيادة أو نقصان(١٣)

وكثيرًا ما يعمد الشّيخُ جلالُ الدّين إلى تقديم تأويلٍ جديد للمعنى القرآنيّ فيظهرُ فيه دِلالةً وتوجيهًا لا نجدهما عند غيره. وله في هذا الأمر موقفٌ جليّ كثيرًا ما ردّده في آثاره. فهو، من وجهةٍ، يرى أنّ القابليّاتِ والاستعدادات متباينةٌ لدى متلقّي البيان الإلهيّ، وكلٌّ يتلقّى وفق استعداده. وهو، من وجهة أخرى، يرى أنّ القرآنَ نفسَه قابلٌ لأن يُفْهَم على أنحاء مختلفة. وقد يقابل بين تأويل أهل الظاهر وتأويل أهل التحقيق.

ومما نحا فيه هذا النّحو وقوفُه عند الآية الكريمة:

---

١٣ ـ المثنوي، جـ١/ الأبيات ١٢٣٤ ـ ١٢٤٤.

«وإذْ جعلْنا البيتَ مثابةً للناس وأمْنًا واتخِذوا من مقام إبراهيم مُصَلّى» [البقرة: ١٢٥] إذ يقول:

«يقولُ أهلُ الظّاهر «إنّ المرادَ من هذا (البيت) هو الكعبةُ، التي كلّ من يأوي إليها يظفر بالأمان من الآفات، ويحرَّم فيها الصَّيدُ، ولا يجوز فيها إلحاقُ الأذى بأيّ إنسان. وقد آثرها الحقّ تعالى لتكون بيتًا له». وهذا صحيحٌ وطيّب؛ إلّا أنّ هذا ظاهرُ القرآن. أمّا أهلُ التحقيق فيذهبون إلى أنّ (البيت) المرادَ هنا هو باطنُ الإنسان؛ أي: «يا ربّ، أَخْلِ باطني من الوسواس والمشاغل النفسانيّة وطهّره من الشّهوات والفِكَر الفاسدة والباطلة؛ حتّى لا يبقى فيه خوفٌ ويظهر فيه الأمنُ، ويكون كلّه محلًّا لوَحْيك، ولا يكون فيه طريقٌ للشّيطان والوسواس...» هذا هو قولُ أهل الباطن وأرباب التحقيق. وكلّ إنسان يتحرّك من مكانه. القرآنُ ديباجٌ ذو وجهين. يستفيد بعضُهم من هذا الوجه، وبعضُهم من ذلك الوجه. وكلا الوجهين صحيح؛ لأنّ الحقّ تعالى يريد أن يستفيد منه الفريقان. مثلما يكون للمرأة زوجٌ وطفلٌ رضيع؛ لكلّ منهما نصيبٌ مختلفٌ عن نصيب الآخَر: فللطفل لذّةٌ في ثَدْيها ولَبنها، وللزّوج لذّةٌ في الزّواج منها، بعضُ الناس أطفالٌ في الطريق؛ يجدون لذّةً في المعنى الظاهر للقرآن، ويشربون ذلك الحليب. أمّا أولئك الذين بلغوا مرتبةَ الكمال فلهم لذّة أخرى، وفهمٌ آخَر لمعاني القرآن»(١٤).

وقد يعتمد صنيعًا مركّبًا حين يوظّف مجموعةً من المقبوسات القرآنيّة في صياغةٍ قَصَصيّة تصويريّة يرمي منها إلى بلورة فكرة يريد توصيلها. ويمكن أن نعبِّر عن ذلك

---

١٤ ـ كتاب فيه ما فيه، الترجمة العربيّة، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

بالقول إنه، كما يعبّر الذّكرُ الحكيم، يُنشِزُ عظامَ المعاني ويكسوها لحمًا، فتكتسب حياةً أخرى غير التي كانت لها في السّياق القرآنيّ. ونأذن لأنفسنا بالاجتهاد هنا فنقول: إنّ إدراك مدلولات القرآن الكريم ومقاصده محتاجٌ، كما يقول جلالُ الدّين نفسُه، إلى لُبّ وروح؛ محتاجٌ إلى ما سمّاه القرآنُ «التّقوى»، وذلك حين يصف المولى سبحانه الكتابَ بأنّه «هدًى للمتّقين» (البقرة ٢/ ٢). ويعالج العارفُ جلالُ الدّين فكرةَ القدرة على تحصيل مدلولات القرآن ومقاصد كلام الأنبياء على هذا النّحو:

«سَقْيًا ورَعْيًا لمن لديه لُبٌّ، ولديه روح. لابدّ من لُبّ لكي يدرك اللّبّ، ولابدّ من روحٍ لكي يتلذّذ بالرّوح. فيا روحي العزيز، يا مَنْ تطلُبني، كلّما أمعنتَ في الطّلَب فخرجتَ من الجِلْد الأوّل خرجتْ عروسُ المعنى من الجِلْد الأوّل، وإذا خرجتَ أنتَ من الجلد الثاني خرجتْ هي من الجِلْد الثاني، وهي تقول:

إذا صرتَ وحيدًا، أجعلُ القلْبَ معك وحيدًا،

أُبعِدُه عن حُبّ الخَلْق وهوى الناس،

وعندما تتلفّف مرّةً أخرى بحُكْم الهوى والشّهوة، تتلفّف هي بالحجاب أيضًا.

تقول أنتَ: يا عروسَ المعنى، يا مطلوبَ العالَم، يا صورةَ الغَيب، أيّها الكمالُ الخِلْو من العيب، يا مظهَرَ الجمال، لِمَ تلفّعتِ بالحجاب من جديد؟ ـ فتجيب: لأنّك تلفّعتَ بحجاب الهوى والشّهوة.

بدا المعشوقُ مشوّشًا، فلا تسألْ،

وبدا هجرانُه مليئًا بالنار، فلا تسألْ.

قلتُ: لا تتشوّشْ. فقال: لا تتحرّقْ لكي لا أتشوّش.

ومن كلمتي الوحيدة هذه بدا مسرورًا، فلا تسألْ»[١٥].

وفي مستطاعنا القولُ إنّ جلال الدّين يقدِّم المعانيَ القرآنيّة العالية في قوالب أكثر تأثيرًا في النفوس البشريّة، وهي قوالبُ لا نشكّ أنّ الذّكر الحكيم، الذي أتى بيانًا للناس جميعًا في العصور جميعًا، يستخدمُ قَدْرًا منها ضمنَ منظومة أدوات البيان والتأثير المستخدَمة فيه. ولسنا هنا في صدد المقابلة الدّقيقة بين بيان الحقّ وبيان اللّغة، بل المرادُ الإشارةُ إلى السبيل التي سلكها جلالُ الدّين في الدّعوة إلى الله سبحانه. وربّما يكون قولُ الحقّ سبحانه ليوسف عليه السّلام في القرآن الكريم: «**قُلْ هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة**» [يوسف ١٢/ ١٠٨] مشيرًا إلى هذه السبيل الخاصّة في إفادة جلال الدّين من معاني القرآن الكريم.

ويمكن القولُ إنّنا، حتّى الآنَ، لم نقدِّم النّموذجَ الذي احتشدْنا له فيما تقدَّم. والحقّ أنّ أكثر ممثِّلات هذا النموذج تطالعنا في كتاب «المجالس السّبعة» لجلال الدّين، هذا الكتابُ الذي يبدي فيه شاعرُ الصّوفيّة الأكبر قدْرًا كبيرًا من الاحتشاد والتهيّؤ والتركيز لتقديم مراده. ونكتفي من ذلك بالجرعة الدالّة على الغدير، بتعبير جلال الدّين. يقول شيخُ قُونِية:

«في يومٍ من الأيّام كان سليمانُ، صلواتُ الله عليه، جالسًا على سرير «فسخَّرْنا له الرّيحَ» [ص ٣٨/ ٣٦]. كانت الطّيورُ قد نشرت أجنحتَها في الرّيح وصنعتْ قُبّةً لكي لا تسطع الشّمسُ على سليمان. السّريرُ طائرٌ، والقُبّةُ أيضًا طائرةٌ في الريح «غُدُوُّها شهرٌ ورَواحُها شهر» [سبأ ٣٤/ ١٢]. وعلى حين غِرّة، مرّت فكرةٌ غير لائقة بشكر النّعمة في خاطر سليمان. وفي الحال مال التّاجُ فوق مَفْرِقه. وكان كلّما

---

١٥ ـ المجالس السّبعة (الأصل الفارسيّ)، ص ٢٦ ـ ٢٧.

عدّله، مالَ من جديد. فقال: أيّها التّاجُ، اعتدلْ فوق رأسي. فأخذ التّاجُ بالكلام وقال: أيْ سليمان، اعتدلْ أنتَ. وفي الحال خرّ سليمانُ راكعًا [قائلًا]: «ربّنا ظلَمْنا» [الأعراف ٧/ ٢٣]، وفي الحال اعتدلَ التّاجُ المائلُ فوقَ مَفْرقه من دون أن يعدّله. سليمانُ في الامتحان كان يُميل التّاجَ، فاستقام هو.

عزيزي، إنّ تاجَكَ هو ذوقُك، ووَجْدُك، وتحرّقك. إذا ضاع منك الذّوقُ [الوَجْدُ] صرتَ ذابلًا باردًا، مال تاجُك.

الذّوقُ الذي يأتي من الخَلْق يَلِد منه وجودُ الجسد،

أمّا الذّوقُ الذي يأتي من الحقّ، فيلد القلبَ والرّوح، أيها الرّوح،

يا سليمانَ الوقت، يا مَنْ مَلَكيّو الوجوهِ العقلانيون والرّوحانيون تحتَ أمرك،

وشيطانيّو الوجوهِ النفسانيون والشيطانيون يجرون أمام عَرْش وجودك:

حولَ خدّكَ اصطفّ جيشُ الشياطين والجانّ،

إنّ مُلْكَ سيلمان لك، فلا تُضِعِ الخاتَم.

فرّقْ بين الصُّلْحِ والحَرْب؛ لأنّه ليس من الخير

أن يكون مصنعُ الزَّجّاج محلًّا للقَصّار.

في دكّان وجودِك ما دام زَجّاجُ طاعتِكَ وشوقك وذوقك موجودًا مع قَصّارِ هواك وشهواتِك فإنّه في كلّ عشرة أيّام يصنعُ الزَّجّاجُ في هذا الدّكّان زجاجاتِ الطّاعة، فيضرب القصّارُ بعصاه، فيهتزّ الدّكّان، فيكسّر الزُّجاجُ بعضُه بعضًا «أنْ تحبطَ أعمالُكم وأنتم لا تشعرون» [الحجرات ٤٩/ ٢]»[١٦].

---

١٦ ـ المجالس السّبعة (الأصل الفارسيّ)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

تلك، إذًا، طريقةٌ جديدة في الإفادة من معاني القرآن الكريم، وهي توفّر قدرًا من البيان والتأثيرِ مصدرُه استغلالُ الطّاقة الدّلاليّة للقصّة القرآنيّة وللقَصّ نفسه بوصفه أسلوبًا فنيًّا مؤثّرًا في النفس، وللإضافات التي يبدعها خيالُ جلال الدّين ويضيفها إلى هيكلِ القصّة، المعهودِ لدى القارئ المسْلِم. ويضاف إلى ذلك كلّه تلك المؤيِّداتُ الشّعريّة الملتهبة التي استعارها جلالُ الدّين من سياقات أخرى له أو لغيره، وتلك اللّغةُ الملتهِبة الحارقة، وذلك الخيالُ الذي يصهر ويذيب ويشكِّل. ويبدو لنا جلالُ الدّين في هذا كلّه قادرًا تمامًا على جَعْل هذه العناصر البيانيّة المتآزرة كلّها تتقدّم في موكبٍ واحد نحو الهدف المنشود. ولا شكّ في أنّ جلال الدّين في هذا كلّه ينطلق من القرآن في معانيه العريضة وموجِّهاته الأساسيّة، ويعود إليه في كلّ جزئيّة من جزئيّات تقديم الفِكْرة، ليشكّل ما أتى به مَهْيَعًا موصِلًا إلى مقاصد الدّين الأساسيّة.

ومثلما أشرنا قبلُ، القرآنُ هو المادّةُ الأساسيّة التي شكّلت ثقافةَ مولانا جلال الدّين الرّوميّ، لكنّ ثمّة موادّ أُخَر لهذه الثقافة. ونحن ندرك أنّ روح القرآن الكريم هو المشكّل لهذه الموادّ الأُخَر، لكنّه لابدّ من تناولها على نحو مستقلّ مراعاةً لمقتضيات إيضاح القضية التي نحن في صددها.

٢ ـ الحديثُ الشريف:

رسولُ الله محمّدٌ، عليه أزكى الصّلاة وأتمّ السّلام، هو الرّحمةُ المرسَلةُ إلى العالمين؛ والشّهادةُ برسالته هي الشّطْرُ الثاني من الإقرار الإسلاميّ، بعد شهادة أنْ «لا إله إلّا الله». والإقرارُ بأنّ محمّدًا، عليه الصّلاةُ والسّلام، رسولُ الله معناه أنّ ما يأتي به هو من

الله سبحانه، ولذلك جاء القرآنُ الكريم ليقول: «**وما آتاكم الرّسولُ فخذُوه وما نهاكم عنه فانتهوا**» [الحشر ٥٩/ ٧].

ويعني ذلك من وِجْهةٍ أخرى أنّ حركة النّبيّ، عليه الصّلاةُ والسّلام، تمثّل مرادَ الحقّ من الخَلْق. ومن هنا كان تمثُّل أقواله وأفعاله وضروب سلوكه عنوانًا للمسْلِم الحقّ؛ ذاك لأنّه «رسولُ اللهِ» إلى الناس.

ويسمّي مولانا جلالُ الدّين الرّوميّ النّبيَّ عليه الصّلاةُ والسّلام «صَدْرَ الصُّدُور»[١٧]. ويعقد في الجزء الأوّل من المثنويّ فصلًا تحت عنوان: «تعظيم نَعْت المصطفى عليه السّلامُ كان مذكورًا في الإنجيل» جاء في تضاعيفه:

- إنّ اسْمَ أحمد كان في الإنجيل، (وكان نعْتُه) أنّه رأسُ الأنبياء وبحْرُ الصّفاء!

- كان في الإنجيل ذِكْرٌ لمحاسنه، وكان فيه ذِكْرٌ لغَزْوه وصومه وأكْلِه.

- وكانت هناك طائفةٌ من النّصارى، عندما تصل إلى ذلك الاسْم، وذلك الخطاب، فإنّها من أجل ثواب الله:

- تقبّل ذلك الاسْمَ الشّريف، وتضعُ وجهَها على ذلك الوَصْف اللّطيف»[١٨].

والحقّ أنّ جلال الدّين يبدي اهتمامًا كبيرًا بالأسْماء، ويدير حديثًا طويلًا حول «اسم الله»[١٩] وفعاليّته في حركة الوجود. وفي آثاره حديثٌ كثيرٌ عن اسْم «أحمد» عليه الصّلاةُ والسّلام، ومن ذلك ما يقول في المقارنة بين الملوك والأنبياء:

- إنّ خُطَبَ الملوك تَفنى، كما يفنى سلطانُهم، ويخلُدُ مجْدُ الأنبياء كما تخلُدُ أقوالُهم.

---

١٧ ـ المثنويّ، جـ١، البيت ٣٨١.

١٨ ـ المثنويّ، جـ١/ الأبيات ٧٢٧ ـ ٧٣٠.

١٩ ـ انظر مثلًا: المجالس السّبعة (الأصل الفارسيّ)، نشرة د. توفيق سبحاني، ص ٣٤ وما بعد، وص ٧٢ وما بعد.

ـ ذلك لأنّ مجْدَ الملوك من الهواء، وأمّا مجْدُ الأنبياء فمن مقام الكبرياء!

ـ وأسماءُ الملوك تُرفَع من الدّراهم بعد موت هؤلاء، وأمّا اسْمُ أحمد فيظلّ يُطبع فوقها إلى الأبد.

ـ واسْمُ أحمد هو اسْمُ جميع الأنبياء، فعندما يصل العددُ إلى المائة يكون التّسعون معنا»[٢٠].

وطبيعيّ أن تأتي الإشاراتُ الحديثيّة الصّريحة في آثار جلال الدّين في المرتبة الثانية بعد الإشارات القرآنيّة. وفي مستطاع المتأمّل أن يحصي في آثار جلال الدّين مئاتِ المواضع التي أفاد فيها من أحاديث رسول الله، عليه الصّلاةُ والسّلام. ويتّخذ تعويلُه على الأحاديث الشّريفة في عَرْض فِكَره وتصوير مواجيده صورتَين في الأعمّ الأغلب: الإشارة العابرة، وتفسير الحديث تفسيرًا صوفيًّا يوضِحُ من خلاله العارفُ الكبير مرادَه.

وفي الطّريقة الأولى، كثيرًا ما يعمد جلالُ الدّين إلى الاعتماد على الحديث في تأييد فِكْرة أدار حولها حديثًا، ويغلب أن يجيء الحديثُ مَرْويًّا بالمعنى. [ومن هنا لم نقم بتخريج الأحاديث التي وردتْ في نصوص الرّوميّ لبيان صِحّتها، وبخاصّة أنّ بعضَها جاء على صيغة الحِكاية المرْوِيّة، أو شَرْحًا لحديث في مجلس وعظ]. ومن ذلك مثلًا ما جاء في الجزء الأوّل من المثنويّ في تضاعيف حِكاية «عِشْق ملِكٍ لإحدى الجواري وشراء المِلك هذه الجاريةَ»، إذ يُجري جلالُ الدّين، على لسان الحكيم الذي تولّى معالجةَ الجارية المريضة بسبب فراقها لمعشوقها، حديثًا يتوجّه فيه الحكيمُ إلى الجارية يقول لها فيه:

ـ لقد عرفتُ السّرّ في مرضِك، ولن ألبثَ حتّى أظهِرَ في علاجِك منه ألوانَ السِّحْر.

---

٢٠ ـ المثنويّ، جـ١/ الأبيات ١١٠٣ ـ ١١٠٦.

ـ فاهنئي واطمئنّي وقَرّي عينًا؛ فإنّي صانعٌ بك ما تصنعُه الأمطارُ بالمروج.

ـ ولسوفَ أحملُ همّك فلا تغتمّي؛ فإنّي أكثرُ إشفاقًا عليك من مائة أب.

ـ ولكنْ حَذارِ أن تذيعي هذا السّرَّ لإنسان، حتّى ولو أكثرَ الملِكُ سؤالَكِ، والاستفسارَ منك.

ـ فإنّه إذا أصبحَ قلْبُك مقبرةً لسرّك، عجّلَ ذلك بتحقيق مُرادك.

ـ فقد قال الرّسولُ: «إنّ كلّ مَنْ أخفى سِرّه سَرْعانَ ما يتحقّق له مرادُه»،

ـ والبذورُ عندما تختفي تحت الأرض، تصبح هي السّرَّ في اخضرار صفحة البستان»[٢١].

والحديثُ المشار إليه هنا هو قولُه عليه الصّلاة والسّلام: «استعينوا على إنجاح حوائجكم بالكِتْمان، فإنّ كلّ ذي نعمةٍ محسود»[٢٢].

وشبيهٌ بهذا قولُه على لسان جماعة الوَحْش للأرنب في ضرورة الاستشارة، في تضاعيف حِكايةٍ على لسان الحيوان ساقها في الجزء الأوّل من المثنويّ:

ـ إنّ الشّورى تُلهِمُ الإدراكَ والفَهْم، كما أنّ العقل يلقى العونَ من العقول الأخرى.

ـ ولقد قال الرّسول: يا مُبْرِمَ الرّأي، شاورْ في الأمر؛ «فالمستشارُ مؤتمن»[٢٣].

وعلى هذا النّحو تدخل أحاديثُ المصطفى، عليه الصّلاةُ والسّلام، في نسيج ثقافة جلال الدّين وفِكْره، وتشكّل الحجّةَ والبرهانَ على ما يريد تعليمَ الآخرين إيّاه. وغيرُ

---

٢١ ـ المثنويّ، ج١/ الأبيات ١٧١ ـ ١٧٧.

٢٢ ـ انظر: المعجم الصّغير للطبراني ٢/١٤٩، وميزان الاعتدال ٣١٩٥.

٢٣ ـ المثنويّ، ج١/ البيتان ١٠٤٣ ـ ١٠٤٤.

خافٍ أنّ هذه الأحاديثَ تُسهم في صياغة نَظْرة الشّاعر المسْلِم إلى العالَم؛ وتوظيفُها هنا يقع في صميم النّظرة القرآنيّة إلى الرّسول محمّد الصّلاة والسّلام بوصفه: « **شاهِدًا ومبشّرًا ونذيرًا، وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا» [الأحزاب ٣٣/٤٥ـ٤٦]**.

ويجد المرءُ عَنَتًا كبيرًا إن هو رامَ تتبّع ما في آثار مولانا من استمدادٍ من مَعين الحديث النبويّ الشّريف، وفق هذا النّهج.

على أنّ ثمّة، كما أسلفْنا، طريقةً أو كيفيّة أخرى لتعامل جلال الدّين مع الحديث الشّريف. وذلك حين يعمد الشّاعرُ الكبير إلى تقديم تفسيرٍ خاصّ لحديثٍ من الأحاديث الشّريفة. وأمثلةُ هذه الكيفية أكثرُ من أن يأتي عليها عَدّ أيضًا. وإزاءَ ذلك لا محيد عن الاكتفاء بتقديم المثال. ففي الكتاب الأوّل من المثنويّ مثلًا يعقد جلالُ الدّين فصلًا تحت عنوان: «في بيان الحديث: «إنّ لربّكم في أيّامِ دهركم نَفَحاتٍ، ألا فتعرَّضوا لها»».وفيه يقول:

ـ لقد قال الرّسولُ: إنّ نفحاتِ الحقّ تتسابق في هذه الأيّام،

ـ فأنصِتوا وتنبّهوا لهذه الأوقات، واغتنموا مثْلَ هذه النّفَحات!

ـ لقد جاءتْ نفحةٌ فتطلّعت إليكم ومضتْ، لقد وهبت الرّوحَ لكلّ من أرادت ثمّ تولّت.

ـ وجاءتْ نفحةٌ أخرى فتنبّهْ لها، حتّى لا تتخلّف عن تلك أيضًا، أيها الرّفيق.

ـ إنّ النّفسَ الناريّة وجدتْ فيها ما يطفىء نارَها! كما أحسّت منها الرّوحُ الميتةُ بالحركة (تدبّ فيها)!

ـ وهذه (الحركةُ) إنّما هي نَضارةُ شجرة طُوبى واهتزازُها، وليستْ مِثْلَ الحركات الحيوانيّة.

ـ (فهذه النّفحةُ) لو وقعتْ في الأرض والسّماء، لانصهرت مرائرهما في الحال (رُعْبًا)!

ـ وذلك من خوف هذا النَّفَس الذي لا نهايةَ له، ألا فلتقرأْ (قولَه تعالى): «إنّا عرضْنا الأمانةَ على السّمواتِ والأرضِ والجبالِ فأبينَ أن يحملْنَها وأشفقْنَ منها» [الأحزاب ٣٣/ ٧١].

ـ وإلّا فكيف كان الإشفاقُ منها، لو لم يكن قلبُ الجبَل قد أصبح دَمًا.

ـ وبالأمسِ مدّت لي (هذه النفحةُ) يدَها في صورةٍ أخرى، فعَرَضتْ لي بضْعُ لُقَمٍ سدّت (أمامي) الطّريق.

ـ إنّ لُقْمانيًّا قد أصبح رهنًا من أجل لُقمة! وهذا الوقتُ وقتُ لُقْمان، فلتذهبي أيّتها اللّقمة!

ـ فوخزُ الأشواك هذا إنّما هو من أجل لُقمة، ألا فلْتُخْرجوا الشّوكَ من كفّ لُقمان!

ـ (والحقيقةُ أنّه) ليس في كفّه شوكٌ، ولا خيالُ الشّوك، ولكنّكم ـ لحرصكم ـ مجرّدون من التمييز.

ـ فاعلَمْ أنّ ما رأيتَه ثمرةً إنّما هو شوكةٌ؛ ذلك لأنّكَ شديدُ الحرص بالغُ العَمى.

ـ فهذا الوجودُ الذي يأكل الشّوكَ شبيهٌ بالجمَل، وقد ركبَ فوق هذا الجَمَل ابنٌ للمصطفى»[٢٤].

وجليّ تمامًا أنّ الشّعر عند الشّاعر الصّوفيّ المسْلِم جلال الدّين يتحمّل أن يقدّم روحَ روحِ الثقافة الإسلاميّة. ولا مجافاةَ للصّواب في القول إنّ كثيرين من الشُّرّاح على

٢٤ ـ المثنويّ، جـ١/ الأبيات ١٩٥١ ـ ١٩٦٦.

امتداد تاريخ الإسلام وقفوا عند هذا الحديث الشّريف وفهموا منه ضروبًا من الفُهوم، أمّا أن تُقدَّم الحقائقُ في قالَب الشّعر على هذا النّحو الذي سلَكَه جلالُ الدّين الرّوميّ فلسْنا نخال أنّه مسبوقٌ إليه. والحقائقُ هنا ليست حقائقَ الفلسفة المجرّدة العارية المنقوصة بل هي الحقائقُ المستمَدَّة من مصدر كلّ الحقائق؛ الله سبحانه. إنّنا هنا أمامَ ضرْب من تقديم الدّين في مِعْرَضٍ[٢٥] من الشّعر. وحتّى الشّعرُ هنا طرازٌ مختلفٌ لا نحسب أنّ للثقافة الإنسانيّة عهدًا به؛ فهل في وسعنا أن نقول إنّ العِشْقَ بابٌ لولوج الرّوح عالَمَه الذي كان فيه قبل أن يأتي إلى عالَم التراب الذي نحن فيه؟ ـ هل في مستطاعنا القولُ إنّ العِشْقَ هو الصّيرورةُ التي يرى فيها الكائنُ حقائقَ الأشياء فيقول مِثْلَ مقولة رسول الله محمّدٍ عليه الصّلاةُ والسّلام: «لو رأيتُم ما أرى لضحكتُم قليلًا ولبكيتُم كثيرًا»[٢٦]، ومثلما قال أميرُ المؤمنين عليٌّ كرّم الله وجهه: «لو كُشِف القِناعُ ما ازددتُ يقينًا»؟

وفوقَ هذا كلّه ألسْنا إزاءَ مستوى من الفهم في غايةِ التقدّم؟ ـ مستوى تخال أنّ البشريّةَ كلّها تُطبِق على قَبول مفرداته ومنجَزاته. ألا يعلّمنا جلالُ الدّين نفسُه أنّ الطّرقَ إلى مكّة كثيرةٌ مختلفة، ولكنْ عندما يصل الحجّاجُ إلى الكعبة لا يكون ثمّة اختلاف؟

الحديثُ الشّريفُ يغدو في هذا «البيان» قاعدةً حيّة من قواعد السّلوك، قاعدةً ثريّة بالأفعالِ والحرَكات والتّمثيلات والسموّ الرّوحيّ الذي يرتقي بهمّة المؤمن، ويمكّن

---

٢٥ ـ المِعْرَض في الأصْل ثوب للزّينة تعرض فيه الجاريةُ نفسَها، واستُعير هنا للقالَب الشّعريّ الباعث على تزيين الكلام.

٢٦ ـ انظر: صحيح البخاريّ، الجزء الثاني، باب الصّدقة في الكسوف.

الرّوحَ من التّصرّف بالطّين في غاية اليُسْر والسّهولة. ونحسبُ أنّنا قادرون هنا على القول إنّ هذا الذي صنعَه جلالُ الدّين يدخلُ بجدارة في مدلول الآية الكريمة: «ولكنّ اللهَ حبّبَ إليكمُ الإيمانَ وزيّنَه في قلوبكم» [الحجرات ٤٩/ ٧].

وينتمي إلى هذه الطّريقة في الإفادة من الحديث الشّريف أن يعمد جلالُ الدّين إلى حادثةٍ جرت للنّبيّ عليه الصّلاةُ والسّلام بين جمهرة أصحابه، فيُدير حولها حديثًا طويلًا يتصرّف في تضاعيفه غايةَ التّصرف، مضيفًا ما هو غيرُ موجود في الأصل ومالئًا كثيرًا من الفراغات، ومُنْطِقًا ما ليس من شأنه أن ينطق، مستوحِيًا في ذلك كلّه روحَ روحِ الحدَث وقَصْده الأساسيّ. ونمثّل لما نحن إزاءه بما ساقه جلالُ الدّين من حديثٍ تحت هذا العنوان:

«كيف ناحَ الجِذْعُ الحنّانُ حينما أقيمَ منبرًا للرّسول عليه السّلامُ، وذلك لأنّ المسلمين ـ وقد ازداد عددُهم ـ قالوا (للرّسول): «إنّنا لا نرى وجْهَك المبارك حين تعظنا». وكيف سمع الرّسولُ وأصحابُه نواحَ الجِذْع، وكيف جرى الحديث بصريح العبارة بين المصطفى وبين الجِذْع».

وفيه يقول الشّاعر:

ـ لقد كان الجِذْعُ الحنّانُ ينوح ـ من جَرّاء هَجْر الرّسول ـ كأنّه من أرباب العقول.

ـ فقال الرّسولُ: «ماذا تريد أيّها الجِذْعُ؟». فقال الجِذْعُ: «إنّ روحي قد أصبحت ـ بفراقك ـ دمًا!

ـ لقد كنتُ مَسْندًا لكَ، فتخلّيتَ عنّي، واتخذتَ لكَ مَسْنَدًا فوق رأس المنبر».

ـ فقال الرّسولُ: «أتودُّ أن تصبح نخلةً يجتني منها الشرقيُّ والغربيُّ الثمارَ؟

ـ أم تريدُ أن تغدو في هذا العالَم سَرْوًا، فتبقى إلى الأبد ريّانَ نَضِرًا؟

ـ فقال الجِذْعُ: «إنّني أبتغي ما يدومُ له البقاء!». فَلْتستمعْ (إلى ذلك) أيّها الغافل!

ـ ولا تكنْ أقلّ (إدراكًا) من الخَشَبة! وقد دفنَ الرّسولُ ذلك الجِذْعَ تحت التّراب حتّى يُحشر كالنّاس يوم القيامة،

ـ حتّى تعلمَ أنّ كلّ من دعاه الله (إليه) بقي منصرفًا عن كلّ مشاغل الدّنيا»[٢٧].

ولا يخفى أنّ ما صنعَه جلالُ الدّين هنا ضربٌ من استثمار الحديث النبويّ في القَصْد الإيمانيّ الذي نذَرَ حياتَه له. ذلك أنّه يرى أنّ الأولياءَ يحملون النّورَ نفسَه الذي يحمله الأنبياءُ؛ ومن ثمّ يقول:

ـ فإنّ الكأسَ ذاتُ قُربى وثيقةٍ بالإبريق، فيا أيّتها الكأسُ المباركة، ليس هناك مَنْ هو سعيدٌ مثلك!

ـ ولقد قال المصطفى: «طُوبى لمن رآني (وآمنَ بي)، وطُوبى لمن رأى مَنْ رآني».

ـ فحينَ يقتبسُ السّراجُ نورَ الشّمعة، فكلُّ مَنْ رآه رأى الشّمعةَ يقينًا.

ـ فلو انتقلَ النّورُ على هذا النّحو، خلالَ مائة سِراجٍ، فرؤيةُ آخِرِ سراجٍ ملاقاةٌ للأصل.

ـ فاقتبسْ بروحكَ من النور الأوّل إن أردتَ، أو اقتبسْ من الشّمعدان إن شئتَ، فليس هناك فرقٌ (بين الحالين).

ـ وإذا شئتَ فانظرْ نورَ (الله) في سِراج الآخرين، وإن شئتَ فانظرْه في شموع الغابرين»[٢٨].

ويلاحِظُ المتأمّل في آثار جلال الدّين أنّ ثمّة تنوّعًا في طرائق إفادته من مصادر

---

٢٧ ـ المثنويّ، جـ١/ الأبيات ٢١١٣ ـ ٢١٢٠.

٢٨ ـ المثنويّ، جـ١/ الأبيات ١٩٤٥ ـ ١٩٥٠.

الثقافة الإسلاميّة يرجع إلى المراحل الرّوحيّة المتنوّعة التي حَكَمتْ حياةَ الرّجل، كما يرجع إلى الحالاتِ النفسيّة التي يكون عليها عند التأليف، وإلى الأشكال التعبيريّة التي استخدمها والسّياق الذي يقدِّم فيه الأثَر. وفي شأن تعامله مع الحديث الشّريف، يلحظ المرءُ أنه في «المجالس السّبعة» خاصّةً يؤثر نهجًا يكاد يكون مطّردًا في أقسام الكتاب السّبعة. فإنّه يبدأ المجالسَ كلّها بالتّحميد والثّناء على الحقّ سبحانه، حتّى إذا انتهى من ذلك عدَلَ إلى الصّلاة على نبيّه محمّد عليه الصّلاةُ والسّلام وبيان أفضاله، ويُتبع ذلك بالصّلاة على آله وأصحابه، خاصّةً الأربعةَ الرّاشدين منهم، الذين يذكرُهم بقَدْر فائق من التّجِلّة.وهذا كلّه يأتي بلُغة عربيّة في غايةِ الرّوعة والرّصانة والسّلامة والقوّة. وينتقل من ذلك إلى «المناجاة»، التي يتوجّه فيها إلى الحقّ سبحانه بدعاءٍ كلّه ضراعةٌ وتذلّل وإلحاح في الطّلَب. ثمّ يُسْلمُه ذلك كلّه إلى التذكير بحديثٍ من أحاديث المصطفى عليه الصّلاةُ والسّلام يتولّاه بالشّرْحِ والتعليق على نحوٍ يحيي في نفس المؤمن عواملَ التأثّر والاستجابة، ويحرّك في أعماقه عناصرَ القوّة الرّوحيّة والهِمَم والاستعدادات. ويمكن أن نكتفي، في التّمثيل لذلك، بالحديث الذي جعلَه محورَ حديثه في المجلس الأوّل إذ يقول:

«لقد جاء في أصحّ الأنباء عن أفصح الأنبياء عليه أفضلُ الصّلوات وأعلاها وأكملُ التّحيّات وأسناها، أنّه قال:

«كسادُ أمّتي عند فَسادِ أمّتي، إلّا مَنْ تمسّك بسُنّتي عند فساد أمّتي فله أجْرُ مائة ألف شهيد»، صدقَ رسولُ الله.

ثمّ يأخذ في الشّرح على هذا النّحو:

«... رسولُ الكونَين، إمامُ الثّقلَين، خاصُّ خاصّ «لَعَمْرُكَ»، مشرَّفُ تشريفِ «لولاكَ»، فصيحُ «أنا أفصحُ العرب والعَجَم»، مقدَّمُ «آدَمُ ومَنْ دونه تحتَ لوائي يومَ القِيامة ولا فَخْر، الفَقْرُ فَخْري» هكذا يقول: إنّ كسادَ أمّتي إنّما يكونُ إبّانَ فسادِ أمّتي. يعني أنّه: ليس ثمّة نبيٌّ بعدي تفضُل أمّتُه أمّتي، كما فضلتْ أمّتي أمّةَ عيسى وموسى؛ وليس ثمّة دينٌ ينسخُ ديني ويبطله، مثْلَما نسخَ ديني الأديانَ المتقدِّمة.

قالوا: يا رسولَ الله، وبأيّ شيء تكسُدُ أمّتُك؟

فقال: عندما تبدأ أمّتي بالفَساد، فإنّ هذا الشّرفَ الذي نالتْه وهذه الخِلْعةَ من أطلس التقوى الذي ارتدتْه الذي يتلألأ في الكونين مِصْداقًا لـ «ولباسُ التقوى ذلك خيرٌ» [الأعراف ٧/ ٢٦]، عندما يصّاعدُ دخانُ المعصية، تُبدَّلُ تلك الخِلْعةُ من أطْلَس السّماء، وذلك التّشريفُ الدّيباجيّ المحمّديّ، ويتلوّثان بالدّخان، ويكسُدان.

فقالوا: يا رسولَ الله! عندما تتلوّث بالدّخان وتكسُد وبسبب دخان المعصية تغدو عديمةَ القيمة والقَدْر فإنّ مُشتري «إنّ اللهَ اشترى من المؤمنين أنفسَهم» لا يشتري، ولا يعطي أيّ ثمنٍ لبضاعة أعمالهم التي غدتْ كاسدةً، ولا يقدِّم ثمنَ «ليوفِّيَهم أجورَهم» [فاطر ٣٥/ ٣٠]، يبقَون بلا قيمةٍ وكاسدين فيتضرّعون»[٢٩].

إنّ في مستطاع المتأمّل أن يقول هنا إنّ ثمّة أمرًا واحدًا يحكُمُ كلّ ما أتى به شاعرُ الصوفيّة الأكبر: العَوْدُ بالأرواحِ إلى جوهرها الصّافي، وتحريرُها من قَيْد الطّين؛ ابتغاءَ أن يكون الإنسانُ أسمى من الملَك؛ هذه الفكرةُ التي لا يني المتأمِّلُ يلقاها حيثُ يمّم في بستان العارف الكبير.

---

٢٩ ـ المجالس (الأصل الفارسي)، ص ٢١ ـ ٢٢.

والملاحَظُ كذلك أنّ أحاديثَ الرّسول عليه الصّلاةُ والسّلام تشكّل، مِثْلَ القرآن الكريم، السَّداةَ واللُّحْمة لنسيج ثقافة جلال الدّين. وهي، على أيّة حال، حاضرةٌ في ذهنه حضورَ قطرات الماء في التّيّار الجاري. ويتراءى أنّ هذه حالٌ للمبدِع المسْلِم حين يكون هَدْيُ الإسلام موجِّهًا لأفعاله وحَكَمًا لسلوكه.

٣ ـ قِصَص الأنبياء:

يشير القرآنُ الكريم في مواطن كثيرة إلى فضل المولى سبحانه وتعالى على نبيّه في قَصّه عليه أحسنَ القَصص. ويتقدّم الذّكرُ الحكيم في هذا الطّريق إلى حدّ بعيد حين يذكِّر النبيَّ عليه الصّلاةُ والسّلام بأنّه لم يشهد بعينه شيئًا مما جرى للأنبياء السّابقين وأنّ المَصْدرَ في ذلك كلّه هو عِلْمُ الله سبحانه ووحْيُه، وذلك حين يقول له مثلًا في شأن كفالة مريم عليها السّلام: «**وما كنتَ لديهم إذ يُلقون أقلامَهم أيُّهم يكفُلُ مريمَ**» [**آل عمران** ٣/ ٤٤]. ويحسَبُ المتأمّلُ أنّ قصّ ما حدَثَ للماضين مَدْعاةٌ إلى أُنْس النفس وإيلافِها الأمْرَ وظَفَرها بالأسوة مما يهوّن عليها ما تواجه ويُسهّل أمامها ما تغالب. وفي هذه الوِجْهة، حفَلَ القرآنُ الكريم بقِصَص الأنبياء السّابقين، وحفَلَت بالكثير من هذه القصص كُتبُ التفسير والحديث والرّقائق، مما وفّر مادّةً ظلّت في متناول المثقّف المسلم.

وقد جاء صَنيعُ مولانا جلال الدّين الرّوميّ في الإفادة من قِصَص الأنبياء في القرآن الكريم والحديث الشّريف وفي الكتب السّماويّة والأخبار متّسِقًا تمامًا مع المنهج القرآنيّ في استغلال هذه القِصَص، ومؤيِّدًا بقوّةٍ نزعةَ التّمثيل التي عُرِفت بها آثارُ مولانا في تقديم فِكَره العالية ومطالبه السَّنِيّة. ولا يشكّ أحدٌ في أنّ طريقة القَصّ سبيلٌ فعّالةٌ

لتجسيد جزئيّات الفكرة ونَقْل عناصرها ومكوّناتها ومَنْحِها إطارًا من الحياة والحركة والفعل، لتغدوَ في النهاية مَشْهَدًا يُعايَن وتُتأمّلُ كلّ لحظاته وكلّ جزئيّات مكانه. القَصُّ، على الجُملة، وسيلةٌ لنَقْل المجرَّد إلى المحسوس، والمجْمَل إلى المفصّل، والجامد إلى المتحرّك، والمعايَن بعَين البصيرة إلى المعايَن بالبصر. ويخال المرءُ أنّ جلالَ الدّين قد أفاد من جُملة المنقول من قِصَص الأنبياء في الكتب السّماويّة جميعًا وفي ما حفظت الثّقافةُ الإنسانيّة مما يتّصل بهم. وليس من قَصْدِنا هنا أن نرصد أسماءَ الأنبياء الذين أفاد جلالُ الدّين من المرويّات عنهم، ولا أن نحيطَ بِقِصَصهم في آثار العارف الكبير، بل مَرامُنا هنا، كما أسلفْنا القولَ، تَبيّنُ أبرزِ آليّاتِ تعاملِ جلال الدّين مع القِصَص التي يوردها، والكيفيّةِ التي كوّن بها نظرْتَه الإسلاميّة إلى العالَم.

وممّا تجدر الإشارةُ إليه أنّ قِصَص الأنبياء في آثار جلال الدّين تأتي دائمًا في إطار فكرةٍ يريد الشّيخُ المربّي توصيلَها وإلصاقَها بالأذهان لتكون باعثًا على تعديل السّلوك نَحْو الأفضل. وكثيرًا ما يأتي بِقِصّة قصيرة جرت لأحد الأنبياء في تضاعيف قِصّة طويلة، كالذي نجده في قصّته التي يعطيها هذا العنوانَ: «حِكايةُ مِلِك يهوديّ آخَر سعى للقضاء على دين عيسى»[٣٠]، حيث تطالعُنا قصّةٌ أخرى بعنوان: «كيف التوى فَمُ الرّجل الذي ذكَرَ محمّدًا عليه السّلام بِسُخْرٍ واستهزاء»، وفيها يقول:

ـ لقد لوى فمَه، وذكَرَ اسْمَ محمّد ساخرًا، فبقي فمُه معوجًّا!

ـ فعادَ وقال: «يا محمّد، اعفُ عنّي، يا مَنْ ملكتَ ألطافَ العلم اللّدُنّيّ!

ـ لقد كنتُ أسخرُ منكَ لجهلي، وإني أنا المنسوبُ للسُّخرية الجديرُ بها».

---

٣٠ ـ المثنويّ، ج١/ الأبيات ٧٣٩ وما بعد...

ـ إنّ اللّه ـ لو أرادَ أن يمزّق سَترَ إنسان ـ جعلَه يميل إلى الطّعْن في أهل الطُّهر.

ـ وإن أراد أن يستر عيوبَ إنسان، وقاه الخوضَ فيما يقترفه أهلُ العيب.

ـ وإن شاء أن يعاوننا جعَلَنا نميل إلى الحزْن والشجى.

ـ فما أهنأَ العينَ التي تبكي من أجله، وما أسعدَ القلْبَ الذي يحترق في سبيله.

ـ وكلُّ بكاء عاقبتُه الضّحِكُ، والبصيرُ بالعواقب عبدٌ مبارك.

ـ فأينما وُجِد الماءُ الجاري وُجِدت الخضرةُ، وحيثما وُجِد الدّمعُ المنهمرُ وُجِدت الرّحمة.

ـ فكُنْ مثلَ السّاقية باكيًا مبتلّ العينين حتّى تَنبت الخضرةُ في رحاب روحكَ.

ـ وإنْ أردتَ الدّموعَ، فرِفْقًا بمن تفيض منه الدّموع. وإن أردتَ الرّحمةَ، فارحَم الضّعفاء[٣١].

على هذا النّحو يغدو الحادثُ النّبويّ نقطةَ الانطلاق نحو إفهامٍ لمعنى عميق يغفُلُ عنه كثيرٌ من الخَلْق؛ وهو عدَمُ إقامة الحُرْمة للأنبياء والصّالحين والجرأةُ على النّيل منهم. وهذا التصرّفُ القبيح مَعْلَمٌ لشخصيّة منحرفة لا تقيم وزنًا لمن اصطنعَهم الحقُّ لنفسه وصنَعَهم على عَينه، فجاؤوا مثالًا للطُّهر والنّقاء ونَموذجًا يستحقّ التبجيل والائتساء.. وهو في نهاية القصّة يبني الأمرَ كلّه على أساس العشق،

فما أهنأَ العينَ التي تبكي من أجله

وما أسعدَ القلْبَ الذي يحترق في سبيله!

والهيكلُ الفكريُّ الذي أسّس له المفكّر الكبير بهذه الحادثة غايةٌ في الضّخامة

---

٣١ ـ المثنوي، جـ١/ الأبيات ٨١٢ ـ ٨٢٢.

والسُّموق، وهو قادرٌ بما انطوى عليه من جزئيّات تصويريّة وتمثيليّة على أن يوجِّه موقفَ المتأمّل المستبصِر نحوَ أسباب الرّقيّ الرّوحيّ وتلقّي أمدادٍ ما من شأنه أن يرتفع بالنفس نحْوَ الغُيوب المستكنّة خلْفَ غيوم الوَهْم الظّاهر في الأشياء. وقد يشير الشيخُ منذ أوّل الأمر إلى بيان مراده من القصّة النبويّة، كما في القصّة التي تُنسَب إلى النبيّ سُلَيمان عليه السّلام، وذلك حيث يقول:

«قصّةُ الهدهد وسُلَيمان في بيان أنّه حين يقع القضاءُ تُغلق العيونُ المبصِرة».

ومما قاله تحت هذا العنوان:

- حينما ضُرِبَ مخيّمُ سُلَيمان، مثلتْ أمامَه الطّيورُ طائعةً.

- لقد وجدتْه متكَلّمًا بلسانها، عارفًا بأسرارها، فهُرِع كلّ منها للمثول أمامَه بروحه.

- وكلُّ هذه الطيور تركتْ صفيرَها، وأصبحت أفصحَ من أخيك في حضرة سُلَيمان.

- إنّ التّشارك في اللّسان قُربى ورباط، والمرءُ مع من لا يفهمونه مِثْلُ السّجين!

- وكمْ من هنديٍّ وتُركيّ يتكلّمان بلسانٍ واحد، وكمْ من تركيَّيْنِ في لغتهما متباعدان!

- فلسانُ الوفاق الرّوحيّ مختلفٌ عن (لسان القول)، وتشابُهُ القلوب خيرٌ من تشابه الألسن.

- ففي القلْبِ يقوم آلافُ التراجمة (بنقل أحاسيسه) بدون نُطْق ولا إيماء ولا سِجلّ.

- فجُملةُ الطّير، بكلّ ما وعتْه من أسرارٍ عن الفضائل والمعرفة والعمل، عرضتْ نفسَها على سُلَيمان، وكلّ منها مدَحَ نفسَه في مَعرِض القول.

ـ ولم يكن ذلك عن كِبْر ولا اعتداد بالنفس، ولكنّ كلًّا منها أراد أن يتقدّم على غيره عنده.

ـ فمِنْ واجبِ العبد أن يُظهر طرَفًا من فضائله لسيّده.

ـ فإنْ وجدَ العارَ في أن يشتريه السيّدُ، تظاهرَ بالمرض أو الصّمَم أو العرَج.

ـ وجاء دَورُ الهدهد، وحِرْفته، وبيان صنعته، وتفكيره.

ـ فقال: أيّها الملِكُ، إنّني سأذكر فضيلةً واحدة، فضيلةً صغيرة، ولكنّ الخير في الإيجاز».

ـ فقال سُلَيهان: «تكلّم لنرى ما هذه الفضيلةُ». فقال الهدهد:

عندما أكون في أوج الارتفاع،

ـ أنظرُ من ذلك الأوج بعَين اليقين، فأرى الماءَ في قَعْر الثّرى،

ـ أينَ مكانُه وما عمقُه وما لونُه، ومن أينَ يتفجّر، أمِنَ التّراب أم من الحجَر.

ـ فخُذْ معكَ في السّفَر ذلك العارفَ يا سُلَيهان، لاختيار معسكرك».

ـ فقال سُلَيهان: «ما أحسنَك من رفيق، في القفار التي تخلو من الماء العميق![٣٢]».

ويتمثّل المجالُ الذي يتصرّف فيه جلالُ الدّين في مادّة القصّة في أنّه يستفيد من الإطار العامّ للقصّة، ويملأ هذا الإطار بإضافاتٍ وجزئيّات وتِقانات تصويريّة تُتيح له عرْضَ كلّ ما يريده من مقاصد ومطالب. ويخال المرءُ أنّ هذه المِنطقة، من المناطق التي يتجلّى فيها فنُّ الشّاعر الكبير وعبقريّته. والشّعرُ هنا يستغلّ كلَّ ما لدى النّثر من طاقاتٍ استيعابيّة لتقديم مراد الشّاعر. ولعلّه من المفيد القولُ هنا إنّ القدرة المستمرّة

---

٣٢ ـ المثنويّ، جـ١/ الأبيات ١٢٠٢ ـ ١٢٢٠.

لدى الشّاعر على تقديم ما يشدّ أزْرَ أدوات الإدراك عند المتلقّي ويوقظها ويبهجها ويزيد الحصيلةَ المعرفيّة لديه، تجعل العالَمَ الشّعريّ عند جلال الدّين الرّوميّ ميدانًا لبهجةٍ متّصلة وثراءٍ فكريّ متواصل يظلّ المتلقّي فيه في حالٍ من طلَب المزيد. والبهجةُ المعرفيّةُ التي يُحدثها فنُّ جلال الدّين ضربٌ من سعادة الرّوح بظفره بشيء كان يفتقده فوجَدَه، وهذه البهجةُ المعرفيّة ليست خَصيصةً لنَفَر معيَّن من البشَر، بل هي مطلبٌ للرّوح الإنسانيّ العامّ، وانتصارٌ للَحظات سيادة الرّوح على الطِّين، ومضاعفةٌ لآمادٍ يفتقدُها الإنسانُ في هذه الدّنيا، وإن كانت لديه معرفةٌ مبهمة عنها. الحديثُ هنا، كما يقولُ العلّامةُ إقبال، حديثُ الرّوح الذي يسري للأرواح وتدركه القلوبُ بلا عَناء. ولا شكّ في أنّ جمهور الشّاعر جلال الدّين لن يكون عامّةَ النّاس، بل هو ذلك الفريقُ من الخَلْق الذي نما عنده ما يسمّيه جلالُ الدّين نفسُه «حِسّ الدّين». وكان جلالُ الدّين يدرك ذلك منذ أوّل الأمر، ومن ثَمّ يقول في المقدّمة العربيّة للجزء الأوّل من مثنويّه في صفة المثنويّ: «الأبرارُ فيه يأكلون ويشربون، والأحرارُ منه يفرحون ويطربون، وهو كنيل مِصْر شرابٌ للصّابرين، وحسرةٌ على آل فرعونَ والكافرين»(٣٣).

وفي تعامل مولانا جلال الدّين مع قِصَص الأنبياء يجد المرءُ نفسَه أحيانًا إزاءَ قصْدٍ واضحٍ إلى تقديم فَهْمٍ جديد للقصّة، فَهْمٍ يشكّل في نهاية العَرْض أساسًا من أسس حياةٍ روحيّة يحرص جلالُ الدّين على بنائها في النفوس. وفي صنيعٍ كهذا يقدّم شاعرُ الصّوفيّة الأكبرُ أبعادًا صوفيّةً للإسلام العظيم، أبعادًا عرفت الحياةَ فقط عند أولئك الذين لم

---

٣٣ ـ المثنويّ، جـ١/ المقدّمة العربيّة لمولانا جلال الدّين، ص ٧٠.

يروا إلّا اللّهَ، سبحانه. وفي مستطاع المتأمّل القولُ هنا إنّ الأبنيةَ الفكريّة المستمَدّة أساسًا من البيان الإلهيّ موجودةٌ من قَبْلُ في ذِهْن العارف الكبير، وهو يستخدمُ القصّةَ لتكونَ إطارًا مشخِّصًا للفِكْرة، أو مُعادِلًا موضوعيًّا Objective Correlative بلُغة الشّاعر الإنكليزيّ T. S. Eliot، يسمحُ بإدراكٍ أفضلَ للذّاتيّ أو المجرّد؛ ونحسَبُ أنّ القَصْد التّربويّ أو التّعليميّ من البواعث الأساسيّة لسلوك هذا المذهب.

وابتغاءَ الإيضاح، نستشهد بقِصّتَين من قِصَص الأنبياء قدّم جلالُ الدّين في إطارهما تبصُّرًا عِرْفانيًّا وبُعْدًا صوفيًّا للحادثة النّبويّة. وعلينا أن نضع في حِسابنا أنّ جلال الدّين يستخدم من القصّة الواحدة ما يمكّنه من تقديم وجهة نظره في شأن فكرةٍ من الفِكَر، وقد يستخدم هذا الجزءَ نفسَه من القصّة لتقديم وجهة نظَرٍ أخرى أو فكرةٍ أخرى؛ على نحو يمكّنه دائمًا من تقديم مستويات جديدة مختلفة من الفهم.

القصّةُ الأولى التي نستشهد بها هنا على ما قدّمْنا قصّةُ موسى، عليه السّلامُ، وفرعون. فقد أراد العارفُ الكبير أن يبيِّن أنّ كلّ ما في الكَوْن من موجوداتٍ خاضعٌ للمشيئة الإلهيّة، يستوي في ذلك الطّائعون والعُصاة. وابتغاءَ بلورة الفكرة وإيضاح جزئيّاتها تخيَّر نموذجًا للطّاعة ونموذجًا للعِصْيان. ومن ثمّ نجدُه في الجزء الأوّل من المثنويّ يضع هذا العنوان:

«في بيان أنّ موسى وفرعون كان كلاهما مسخَّرًا للمشيئة الإلهيّة كالتّرياق والسّمّ، والنّور والظّلمات، وكيف ناجى فرعونُ اللّهَ في الخَلْوة حتّى لا يتحطّم غرورُه». وتحتَ هذا العنوان يقول:

ـ إنّ موسى وفرعونَ كانا سائرَين (يقصدانِ) الحقيقةَ، ولكنّ الظّاهرَ أنّ موسى

عرف الطّريقَ، وأمّا فرعونُ فقد ضلّ السبيل.

ـ لقد كان موسى يتضرّع أمامَ الحقّ نهارًا، وأمّا فرعونُ فكان يبكي في جِنْح الدّجا

ـ (قائلًا): «يا ربّ، أيُّ غُلّ هذا الذي طوّق عنقي؟ ولو لم يكن هذا الغُلّ، فمن ذا الذي كان يصفني بما أنا عليه الآنَ؟

ـ فكما جعلتَ موسى منيرًا، جعلْتَني مظلمًا كدِرا.

ـ وكما جعلتَ موسى قَمَريَّ الطّلعة، جعلتَ قَمَرَ روحي أسودَ الوجه.

ـ إنّ نجمي لم يكن خيرًا من القَمَر، فإذا وقع به الخسوفُ فما حِيلتي؟

ـ فإذا كانت الطّبولُ تُقْرَع لي كَرَبٍّ وسلطان، فإنّ الخَلْق يقرعون النُّحاسَ حين خسوفِ القَمَر.

ـ فهم يدقّون الطّاسات ويصخبون، فيفضحون القمَرَ بذلك الضجيج.

ـ إنّني أنا فرعونُ الخَلْق، فالويلُ لي من قَرْع ذلك الطّاس الذي يُسمعني دعاءَ «ربيّ الأعلى».

ـ ونحنُ رُفقاءُ في خدمتكَ، ولكنّ فأسَكَ تشقّ الغصونَ النّضِرة في غابتك، ثمّ تجعلُ غصنًا منها ثابتَ الأصل، وتتركُ آخَرَ عاطلًا.

ـ وليس للغصن قوةٌ أمامَ الفأس، فلَمْ ينجُ غصنٌ قطّ من قبضتها.

ـ فبحقّ تلك القدرة، التي هي فأسُك، سدّدْ بكَرَمك أعمالَنا المعوجّة.

ـ وعاد فرعونُ يحدّث نفسَه قائلًا: «عَجَبًا، ألَمْ أقضِ اللّيلَ في دعاء الله؟

ـ إنّني، في الخفاء، أكون متواضعًا متّزنًا، ولكن كيف أُصبِح (على خلاف ذلك) حينَ أصِلُ إلى موسى؟

ـ إنّ اللّونَ يتحقّق للذّهب الزّائف بعَشْر طبقاتٍ من التّذهيب، فكيف يصبحُ أمامَ النّار أسودَ الوجه؟

ـ أوَليس ذلك لأنّ قَلْبي وقالَبي رهنُ حُكْمه؟ ـ إنّه حينًا يجعلُني لُبًّا، وحينًا يجعلُني قشرًا.

ـ فأنا أغدو أخضرَ اللّون حين يقول لي: «كُنْ زَرْعًا»، وأصفرُّ حين يقول لي: «كُنْ قبيحًا»[٣٤].

ويمضي الشّيخُ جلال الدّين في عَرْض كلّ مؤيِّدات الفكرة التي شاء بيانها منذ البدء، مستخدِمًا من التمثيلات والتوجيهات والتوضيحات ما يجعل متلقّي كلامه يدرك تمامًا ما يريده.

أمّا القصّةُ الثانية، التي أسلفْنا القول إننا سنمثِّل بها، فتتّصلُ بنَبيّ الله صالح عليه السّلام. ومعروفٌ أنّ ثمّة فِكَرًا كثيرة يمكن أن تعبّر عنها جزئيّاتُ أيّة قصّة، لكنّ جلال الدّين في موضع استشهادنا أراد إيضاح جملةٍ من الفِكَر التي تتصل بطبيعة الأنبياء وصلتهم بأقوامهم. فقد أسْلمَه الحديثُ عن العالَم الظّاهر المتواضع والعالَم الخفيّ العظيم لكلّ نبيّ إلى عَقْد هذا العنوان:

«كيف رأتْ عيونُ الحسّ صالحًا وناقته حقيرًا لا نصيرَ له وكيف أنّ الحقّ إذا أراد أن يُهلك جيشًا أظهر خصومَه في نظره قِلّةً حقيرة، ولو كانت هذه القلّةُ هي الغالبةَ (قال تعالى): «**ويقلّلُكم في أعينهم ليقضيَ اللهُ أمرًا كان مفعولًا**» [الأنفال ٨/ ٤٤]. وتحتَه يقول الشّيخُ:

ـ إنّ ناقةَ صالحٍ كانت ـ في صورتها الظّاهرة ـ ناقةً، فكان من جَهْل هؤلاء القومِ

---

٣٤ ـ المثنوي، ج١/ الأبيات ٢٤٤٧ ـ ٢٤٦٤.

الحاقدين أن قطعوا ساقَها (وعقروها).

ـ فهم حين أصبحوا خصومًا لها على الماء، أعماهم (الحِرْصُ) على الخبز والماء.

ـ لقد كانتْ ناقةُ الله تشرب الماءَ من النّبع ومن السّحاب، فحبس هؤلاء ماءَ الحقّ عن الحقّ.

ـ فأصبحتْ ناقةُ صالح، مِثْل جسم الصّالحين، كمينًا لهلاك الطالحين.

ـ (لترى) ماذا جلَبَ (أمْرُ الحقّ): «ناقة الله وسُقْياها» على تلك الأمّة من أحكام الموت والألَمَ.

ـ إنّ مُحتسِبَ غضَبِ الحقّ تقاضاهم مدينةً كاملة، دِيةً لناقةٍ واحدة.

ـ فرُوحُ (النبيّ) مِثْلُ صالح، وجسْمُه كالنّاقة، والرّوحُ في وصالٍ، وأمّا الجسْمُ فهو أسيرُ الفاقة.

ـ إنّ روحَ صالحٍ لم تكن قابلةً للآفات، فالضّربُ قد وقعَ على النّاقة (الجِسْم) ولم يقع على الذّات.

ـ فليس أحدٌ بمنتصِرٍ على قلوب الأنبياء، وإيذاءُ (العدوّ) لهم إنّما يقع على الصّدَف لا على الجوهر.

ـ فروحُ صالح لم تكن قابلةً للإيذاء، ولا كان نورُ الله خاضعًا للكفّار.

ـ لقد اتّصلتْ روحُه بجِسْم تُرابيّ، حتّى (يستطيعوا) إيذاءَه، ويرَوا الامتحان.

ـ وما كانوا مدركينَ أنّ إيذاءَ هذا إيذاءٌ له (لله)؛ فإنّ ماءَ هذا الإبريق متّصلٌ بماء النهر.

ـ لقد علّق اللهُ هذا (الرّوحَ) بجِسْمٍ لكي يصبح ملجأً للعالَمين.

ـ فكُنْ عبدًا لناقة جسم الوليّ، حتى تصبح رفيقًا لها في خدمة روح صالح[٣٥].

وهكذا يمضي العارفُ الكبير في نَظْمٍ طويل يفصّل فيه كثيرًا من الفِكَر والمعاني المعبّرة أساسًا عن بُعْدٍ عميق في فهم الإسلام العظيم. وفي هذه الوِجْهة يستطيع المتأمّلُ القولَ إنّ أجملَ ما يظفر به قارئُ جلال الدّين ذلك العُمْقُ في فهم معاني الإسلام حتّى كأنّ المرءَ أمامَ إسلامٍ لا يملك مَنْ لديه مُسْكةٌ من العقل والقلْب إلّا أن يستجيب له وينجذب إليه ويشعر بضرورة تلبية مطالبه. التفصيلُ العميقُ المصوِّر لكلّ الجزئيّات يحكي للإنسان قصّتَه الحقيقيّة في خَلْقه ورِحْلته في هذه الدّنيا، وفي مآله إلى الله سبحانه، في قَصٍّ لا يدَعُ زيادةً لمستزيد. وربّما من هذه الوجهة، تخاطِب آثارُ جلال الدّين البشَرَ جميعًا في ضَرْبٍ من الحَيْدة والتعاطف والحُنُوّ يسمح بحالٍ من خشوع القَلْب لذِكْر الله. وإنّ في مستطاع كلام هذا الشّيخ العظيم أن يجعل المتأمّلَ مستيقِنًا تمامًا أنّ خيرَ حالٍ يكون عليها الإنسانُ إنّما هي بالسَّيْر في النّهج الذي يرسُمُه جلالُ الدّين. إنّنا هنا أمامَ أصولِ أصولِ أصولِ الدّين، بتعبير جلال الدّين نفسِه.

والحقُّ أنّ المضطَرَبَ الإبداعيَّ الذي ينطلق فيه جلالُ الدّين في غايةِ التنوّع والسَّعة، وقد أوتي من أدوات التأثير والخلابة والسِّحْر ما يجعله قليلَ النظير في آداب العالَم جميعًا. والذي نحسَبُنا غيرَ مخطئين في تقريره أنّ طرائقَ الفنّ وأساليبَ التعبير ومهاراتِ تقديم المعنى التي عثر عليها جلالُ الدّين في القرآن الكريم قد حَبَتِ الشّاعرَ الكبير من أدوات إنعاشِ الرّوح وجَذْبه وإيقاظه ما يُضفي على آثاره طابعًا من رُوح الفنّ يساوق تمامًا الرّوحَ الإنسانيّ في جوهره الأوّل، عندما كان قريبًا من الحقّ سبحانَه،

٣٥ ـ المثنوي، جـ١/ الأبيات ٢٥٠٩ ـ ٢٥٢٢.

قبل أن يستبدّ به عالَمُ الحسّ والكُدورة وتعدُّد الوِجْهة. ونحن نستعير هنا مصطلحَ «الوِجْهة» هذا من الإشارة القرآنيّة إلى تعدّد وجهات البشَر في هذه الدنيا: «**ولكلٍّ وِجْهةٌ هو مولّيها**» [البقرة ٢/ ١٤٨].

ووَفْقًا لهذا الفهم نستطيع إدراكَ التّنوّع في طرائق التعبير الذي يستخدمه الشّاعرُ في تعامله مع قِصَص الأنبياء. ويَعرفُ مَنْ هيّأ لهم المولى، سبحانَه، أن يلابسوا آثارَه مبلغَ الاختلاف والتّباين في أساليب البيان لديه. ويمكن إدراكُ شيء من هذه الطبيعة عند مقارنة ما قدّمْنا من شواهدِ تَعامله مع القَصَص النّبويّ بما أتى به المبدِعُ الكبير في «**ديوان شَمْس تَبريز**»، أو «**فيه ما فيه**» أو «**المجالس السّبعة**». ونكتفي في هذا الشأن بتقديم صورةٍ لإفادة جلال الدّين من القَصَص النّبويّ في كتابه «**المجالس السّبعة**». ففي سياق حديثه عن سُلْطان «اسْمِ الله» سبحانَه على النفوس العاتية يورد العارفُ جلالُ الدّين جانبًا من قِصّة سُلَيمان عليه السّلامُ وبَلْقيس، وفي تضاعيف ذلك يُغني جلالُ الدّين إطارَ القصّة بلُغةٍ غايةٍ في الإبهاج والإيقاظ والتأثير. وفي مستطاعنا القولُ إنّه في هذا الجانب يتجلّى تمكّنُ جلال الدّين من العربيّة و الفارسيّة وإفادتُه من الطّاقات التّعبيريّة العالية في بيان العرب. يقول جلالُ الدّين:

«**بسْمِ الله، اسْمِ ذلك الملِك الذي نجاةُ العباد في رِضاه، وكلُّ مَنْ لديه عِزٌّ فهو من فيضِ فَضْله، وكلّ مَنْ لديه ذلّ فهو من كمال عَدْله، بقاءُ أهلِ الدّنيا بمشيئته، وفَناءُ الناس بإرادته، وحيثما وُجِدَ عزيزٌ، فهو مزدانٌ بخِلْعة كَرَمه، وحيثما وُجِدَ ذليلٌ فهو صريعُ قَهْرِه، ومن تحت الزُّنّار الضيّق الذي عقدَه على أوساط الغُرَباء يأتي هذا الصّوتُ: «وهُوَ العزيزُ القديرُ»؛ ومن هُدْب الطّيلسان الذي ألقاه على**

أكتاف العُرَفاء يأتي هذا الصّوتُ: «وهُوَ اللّطيفُ الخبير».

بِسْمِ الله، ذلك الاسم الذي في عهد سُلَيمانَ استعادَ بلقيسَ من يد تلبيس إبليس، فعندما سمعَ سُلَيمانُ أنّ بلقيس في مدينة سَبأ قد سخّرت النّاسَ لها وانصرفتْ من طريق الحقّ إلى الباطل، كتبَ رسالةً في خَطّين بالفَحْم: «إنّه من سُلَيمانَ وإنّه بِسْمِ الله الرّحمن الرّحيم». واتّخذَ الهُدْهُدَ رسولًا أرسلَه برسالةٍ منه إلى وِلاية أولئك القوم الضالّين؛ ابتغاءَ أن يحرِّر أولئك المنقطعين في بادية التُّهَمة بنُور شُعلة الهداية من ظُلْمة الضّلالة، ويأتي ببَلْقيسَ من يد تلبيس إبليس إلى فضاء التحقيق والتقديس.

ذلك الطّائرُ الضّعيفُ طارَ بجناح الجَلال حتّى دخلَ وِلايةَ الضّلال، فجلسَ في ناحيةٍ من شُرفة قَصْر بلقيس، كان يفتّش عن سبيلٍ للدُّخول إلى حضرة بلقيس، رأى كوّةً مفتوحةً من شُرْفة قَصْر بلقيس إلى الصّحراء، طار إلى تلك الكوّة، رأى بلقيسَ نائمةً، وضعَ رسالةَ دعوة إلى جانبها، وبمنقاره أحدَثَ جُرْحًا على صَدْر بلقيس، ثمّ جلسَ منتظِرًا في زاوية طاق الاشتياق.

استيقظتْ بلقيسُ من نومها، عرَتْ وجودَها رِعْدةٌ [فقالت في نفسها]: مَنْ هذا الذي كان قادرًا على أن يجتازَ هذه الحجبَ والبوّابات الكثيرة ويوقظَني بقَهْر جُرْحه؟ ـ لابدّ من أن يكون خصمًا عظيمًا هذا الذي يجتازُ كثيرًا من القصور المحصّنة والبوّابات الحديديّة. رفعتْ رأسَها فلَمْ تر أحدًا، فأدركتْها الحيرةُ، رأت رسالةً في الدّعوة إلى الإسلام مُلْقاةً إلى جانبها، فتحت الرّسالةَ، فرأتْ سطرًا مكتوبًا، فوقعتْ عينُها على نقطة باء «بِسْم الله».أوقدَ قَلْبُها شُعلةً في صميم صَدْر

الميم، صار قَطا قلْبِها صَيدًا لباز الإيمان، فقالتْ: لابدّ في النّهاية من أن يكون لهذه الرّسالة حاملٌ، وفَركتْ عينيها، وأجالتْ الطّرْفَ حول حُجرتها. في الحال، وقعتْ عينُها على طائر صغير كان قد وقفَ على ناحيةٍ من طاقِ القَصْر. فقالتْ لنفسها: حامِلُ هذه الرّسالة هذا الطّائرُ؟ أيّ أمرٍ عجيبٍ هذا؟ ـ رسولٌ بهذا الصِّغَر ورسالةٌ بهذه العظَمة!

أيْ أحبّائي، إنّ مُرادي من سُلَيمانَ إنّما هو حضْرةُ الحقّ؛ والمرادُ من بلقيس هو النفسُ الأمّارة؛ والمرادُ من الهُدْهُد هو العقلُ الذي في ركنٍ من قصر بلقيسِ النفس يضربُ كلَّ لحظةٍ منقارَ الفكرة في صَدْر بلقيسَ، فيوقِظُ بلقيسَ النفسِ هذه من نَوم الغَفْلة، ويعرضُ عليها الرّسالة»[٣٦].

ولا يخفى على المتأمّل في هذا النصّ أنّ ثمّة اقتدارًا قليلَ النّظير على تحويل المادّة القَصَصيّة المحدودة إلى فضاءٍ واسع من التفاصيل والتزاويق يشملُ كلّ عناصر القَصّ من شخصيّاتٍ وأحداثٍ وحَبْكة وإطارٍ زمانيّ ومكانيّ. وفي نهاية النصّ يصرّحُ لنا الشّاعرُ الكبيرُ بالطّابَع الرّمزيّ للقصّة. واللّافتُ للنّظَر هنا ذلك القَدْرُ الهائل من الحرّيّة الذي يتيحُه الشّاعرُ الصّوفيّ المسْلِمُ لنفسه في رَسْم جزئيّات عوالمه وفي القُدْرة على القول في النهاية إنّ الذي ذكرتُه ليس سوى رَمْز؛ فيأذن لنا بذلك بأكثرَ من مستوًى لإدراك الأشياء. ويمكن القولُ هنا إنّ وضوحَ الفِكَر الإسلاميّة في ذهن الشّاعر والمفكّر المسْلِم والقُدْرةَ التخييليّة العالية لديه، مكّناه من أن يجد الأمثلةَ في الحياة لكلّ جزئيّة من جزئيّات فِكْرته بقَدْرٍ كبير من اليُسْر والتدفّق. وهكذا فإنّ عوالم الغيب تغدو عوالمَ

---

٣٦ ـ المجالس السّبعة (الأصل الفارسيّ)، ص ٧٢ ـ ٧٣.

شهادةٍ في ذهنيّة الشّاعر المسْلِم. والحقيقةُ أنّ المرويّات عن النبيّ محمّد عليه الصّلاةُ والسّلام وبعضِ أصحابه تشير بوضوح إلى هذا الذي نقول، وحديثُ الصّحابيّ عن رؤيته أهْلَ الجنّة يتزاورون وأهلَ النّار يتضاوغون مصداقٌ لذلك[٣٧].

٤ـ سِيرةُ النبيّ محمّد عليه الصّلاةُ والسّلام وسِيَرُ صحبه الكرام:

ينظر المسْلِمُ إلى النّبيّ محمّد، عليه الصّلاةُ والسّلام، على أنّه المثالُ المحتذى، مصداقًا لما جاء في القرآن الكريم من قوله سبحانَه: «**لقد كان لكم في رسولِ الله أسوةٌ حسَنَةٌ**» [الأحزاب ٣٣/ ٢١]؛ أي قُدوةٌ طيّبة جميلة. وفي الصّياغة القرآنيّة هنا أكثرُ من ملمح دالّ: فتقديمُ الخَبَر «لكم» مع التوكيد بـ«اللّام» و «قد» و«كان» يفيد ضَرْبًا من القَصْر، وتأكيدَ اختصاص المؤمنين بهذه القُدْوة. ولا يستخدِم الذّكْرُ الحكيم هذا الضّربَ من التقديم إلّا في مقام بيان أهميّة ظَفَر المخصَّص بما خُصِّص به؛ ولعلّه من هذه الوِجْهة نفهم شيئًا من معنى قوله تعالى: «**لنا أعمالُنا ولكُمْ أعمالُكم**» [الشّورى ٤٢/ ١٥]، وقوله تعالى: «**لكم دينُكم وليَ دين**» [الكافرون ١٠٩/ ٦]. ويتمثّل الملمحُ الدّلاليّ الثاني في ما يُسمّى «التّجريد» في قوله سبحانه: «في رسولِ الله». ويوحي هذا الاستخدامُ بتحوُّل المجرّد منه، وهو هنا رسولُ الله عليه الصّلاةُ والسّلام، إلى كينونةٍ مكتملةٍ في الصّفة المرادة. ومثْلُ ذلك أيضًا الاختيارُ من بين مجموعِ أسماء النبيّ محمّد وصفاته، عليه الصّلاةُ والسّلام، أن يكونَ «رسول الله». وتحتمل دلالةُ الإضافة هنا معنيَيْن؛ أي رسولٌ لله، ورسولٌ من الله؛ ويعني هذا كلُّه: لكم، معشرَ المؤمنينَ، في مَنْ أرسلَه اللهُ، أو مَنْ هو مُرسَلٌ من الله، «أسوةٌ حسَنة». والحُسْنُ: الجمالُ الظّاهرُ. ووصْفُ الأُسْوة النّبويّة بالحسَنَة، أي الجميلة، يجعلُ

---

٣٧ ـ انظر: مجمع الزّوائد، ١/ ٥٧.

المتأسّي بها يسير دائمًا في وادي الجمال. والحُسْنُ، بمعنى الجمال، من أفعال الحقّ سُبحانه ومن مِنَحه للإنسان، ومطلوبٌ من الإنسان أن «يُحسِن»؛ أي يأتي بالجمال، في كلّ ما يأخذُ ويدَعُ؛ استجابةً لأمر الحقّ سُبحانَه: «**وأحسِنْ كما أحسنَ اللهُ إليك**» [القصص ٢٨/ ٧٧]. ولله دَرُّ من قال: «ما الإنسانُ لولا الإحسانُ؟».

ووفقًا لهذا الفَهْم، فيما نحسَبُ، نظرَ العارفون إلى سِيرة رسول الله عليه الصّلاةُ والسّلام وسِيَر أصحابه، رضوانُ الله عليهم. ومن هنا تردّدت أخبارُهم في آثار العارف الكبير جلال الدّين. ولكنّه، وَفقَ سَننه المعهود، لا يقف إزاءها موقفَ الرّاوي الذي لا يغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلّا أحصاها، بل موقفَ من يريد أن يدلّ على الله بكلّ ما يأتي به، خاصّةً في المثنويّ.

ومن الأمثلة الموضِحة تمامًا لما نحن في صدده ما أتى به جلالُ الدّين في شأن فَتْح مكّة، إذ يقدِّم فهمًا خاصًّا يربط الأمرَ من أوّله إلى آخِره بتنفيذ المصطفى عليه الصّلاةُ والسّلام مرادَ الحقّ سُبحانه. ويعقد شَيخُ الحقّ لذلك هذا العنوانَ:

«في بيان أنّ طلَبَ الرّسول ـ عليه السّلام ـ فَتْحَ مكّة وغير مكّة لم يكن لأنّه أحبّ مُلْكَ الدّنيا، فقد قال عنها: «الدّنيا جِيفة»، وإنّما كان ذلك الفَتْحُ بأمرٍ من الله». وتحت هذا العنوان يقول:

ـ وهكذا جَهِدَ الرّسولُ لفَتْح مكّة. وكيف يكونُ الرّسولُ متّهمًا بحبّ الدّنيا؟

ـ وهو الذي أغلقَ عينيه وقلْبَه، يومَ الامتحان، عن خزائن السّموات السّبع.

ـ لقد حَفَلتْ آفاقُ السّموات السَّبع بالحُورِ والجانّ الذين احتشدوا لمشاهدته.

ـ وكلٌّ منها قد اتّخذ زينتَه من أجله. وأنّى تكون له عنايةٌ بغير الحبيب؟

ـ لقد أصبحَ مفعمَ القَلْبِ بإجلال الحقّ، إلى الحدّ الذي لم يدَعْ للمقرّبين إلى الحقّ سبيلًا إلى قلبه.

لا يــسَعْ فينـــا نَبـــيٌّ مرسَـــلُ والملـــكُ والـــرّوح حقًّـــا فـــاعقِلوا

ـ إنّ (بَصَرنا) ما زاغَ عن (سبيل الرّوح) فلسْنا كالزّاغ (ننشُد الجِيَف)، نحن سُكارى بمن صبغَ البستانَ، ولسنا سكارى بألوانه.

ـ ولمّا كانتْ خزائنُ الأفلاك والعقول قد بدتْ (عديمةَ القيمة) كالقَشّ أمامَ عين الرّسول،

ـ فماذا تكونُ مكّةُ والشّامُ والعراق، حتّى يُظهِر في سبيلها الصّراعَ والحِرْص؟

ـ فهذا التصوّرُ والظنّ إنّما هما للمنافق، الذي يتّخذ من روحه الشّرير قياسًا.

ـ إنّكَ لو جعلْتَ أمامَ وجهك زجاجةً صفراءَ، رأيتَ جملةَ نور الشّمس أصفرَ اللّون.

ـ فلْتكسِرَنَّ تلك الزّجاجاتِ ذواتِ اللّون الأزرق والأصفر، حتّى تتبيّنَ الغبارَ والرّجُلَ (المحتجِب وراءه).

ـ إنّ الغبارَ قد تصاعد برأسه حول الفارس، فظننتَ هذا الغبارَ رجلَ الله.

ـ لقد رأى إبليسُ الغبارَ فقال: «كيف يتفوّقُ سَليلُ الطّين هذا عليَّ، أنا النّاريّ الجبين؟»

ـ فما دمتَ ترى الأعزّاءَ (من الأنبياء والقِدّيسين) بشَرًا (كعامّة النّاس)، فاعلَمْ أنّ نظَرَكَ هذا إنّما هو ميراثُ إبليس اللّعين!

ـ فلو لم تكنْ سليلَ إبليس، أيّها العبد العنيد، فكيف وصلَ إليكَ ميراثُ ذلك الكَلْب؟

- وإنّي لستُ بكَلْبٍ، بل أنا أَسَدُ الحقّ، الذي يعبد الحقّ. وما أَسَدُ الحقّ إلّا من خلَص من الصّورة.

- إنّ أَسَدَ الدّنيا ينشُدُ الصّيدَ والغذاء، وأمّا أَسَدُ المولى فينشُدُ التحرّرَ والموتَ!

- فهو حينما يرى في الموت مائةَ وجودٍ، فإنّه يحرقُ وجودَه مثل الفَراشة.

- لقد أصبحَ حُبُّ الموت قرينَ الصّادقين، ولقد كانت هذه الكلمةُ امتحانًا لليهود»[٣٨].

الشّعرُ هنا شعورٌ يحكُمُه العقلُ المؤمنُ الذي يعطي المُلْكَ للمالِك، ويبصرُ الأشياءَ على حقيقتها بعيدًا عن فَعاليّة الوَهْم والظّنّ التي تجعل الشّاعرَ يهيمُ في كلّ وادٍ من أودية الضّلال. الشّاعرُ هنا يعرفُ النتائجَ منذ البدايات، والشّعرُ هنا كالسّموات والأرض، آياتٌ دالّاتٌ وشواهدُ قائماتٌ، يؤدّي الحجّةَ عن الحقّ سُبحانَه ويشهدُ له بالربوبيّة، كما قال ذلك الخطيبُ الذي راق الجاحظَ ذاتَ مرّة.

وقد يوظّف الشّيخُ جلالُ الدّين الحادثةَ النّبويّة في إيضاح قاعدةٍ من قواعد الإيمان أو تصوّرٍ من تصوّرات الإسلام، كما يبدو ذلك واضحًا في العنوان الذي وضعَه لفكرة أنّ كلّ إنسانٍ يرى الأشياءَ من دائرة وجوده هو؛ والعنوانُ هو قولُه:

«في بيان أنّ حركةَ كلّ إنسانٍ إنّما هي من المكان الذي هو فيه، كما أنّه يشاهِدُ غيرَه من دائرة وجوده...»[٣٩].

وتحت هذا العنوان يقول:

---

٣٨ ـ المثنوي، جـ١/ الأبيات ٣٩٤٨ ـ ٣٩٦٧.

٣٩ ـ المثنوي، جـ١، ص ٢٩٧.

- لقد رأى أبو جَهْل أحمدَ فقال: «ما أقبحَه شكلًا ذلك الذي خرجَ من بني هاشم».

- فقال له أحمدُ: «ذلك صِدْقٌ، لقد قلتَ الصّدقَ، وإن كنتَ قد بالغتَ».

- ورأى الصِّدِّيقُ أحمدَ فقال: «يا شمسَ (الرّوح)، إنّكَ لستَ من الشّرق ولا الغرب فتألّقْ مشْرقًا».

- فقال أحمدُ: «لقد قلتَ الصّدقَ، أيّها العزيز، يا مَنْ نجوتَ من هذه الدّنيا التي لا تستحقّ شيئًا.

- فقال الحاضرون: «أيّها الملِكُ، لماذا وصفتَ كلًّا من هذَين الرّجلين بقَوْل الصّدق، مع أنّ كلًّا منهما تكلّم بما يضادّ قولَ الآخَر؟».

فقال الرّسولُ: «إنّني مِرْآةٌ صقلتْها يَدُ (القدرة الإلهيّة»: فالتُّركُ والهنودُ يشاهدون فيّ (حقيقةَ) كِيانهم»[٤٠].

وهكذا كانت سِيرةُ النبيّ عليه الصّلاةُ والسّلام وأحداثُ حياته مادّةً لتأييد الأبعاد الصّوفيّة للإسلام، كما فهمه المفكّرُ الكبير جلالُ الدّين، وسبيلًا أيضًا لتقديم هذه الأبعاد إلى فئات النّاس على اختلاف مستويات ثقافتهم وتحصيلهم.

والذي نخالُ أنّه إحدى الحقائق في آثار جلال الدّين أنّه كان منافحًا قويًّا عن فَهْمٍ خاصّ للإسلام اعتقد أنّه الأصحُّ والأسْلَمُ. إذ يَظهر في جمهرة آثاره مُحارِبًا على جبهات مختلفة ساعِيًا بكلّ ما أوتي من قوّة إلى إشاعة ضَرْبٍ من الفهم العميق للإسلام، مستمَدٍّ أساسًا من معاني القرآن الكريم وسلوك الأنبياء والأولياء الذين يسمّيهم الملوكَ الرّوحيّين.

---

٤٠ ـ المثنوي، جـ١/ الأبيات ٢٣٦٥ ـ ٢٣٧٠.

ويُفْهَم من كثيرٍ ممّا جاء به الشّيخُ في هذا المجال أنّه يريد للدّين أن يكون كما قدّمه الأنبياءُ تمامًا. ويشير في مواطن كثيرة إلى أنّ تقديم الدّين يعاني أحيانًا من أهواء أصحاب الاستدلال والمنطق، ولا يكون الدّينُ عندئذ لله. ويعبّر عن هذا من بعض الوجوه قولُه في الجزء الأوّل من المثنويّ في متابعة قِصّة الجِذْع الحنّان:

- إنّ هؤلاء الاستدلاليين يسعَون على ساقٍ خشبية، والسّاقُ الخشبيّة متعثّرة واهية.

- فهم على خلاف قطب الزّمان، صاحبِ البصيرة، من تَذهلُ من ثَباته الجبالُ.

- والعصا هي ساقُ الأعمى، وهي معه حتّى لا يتعثّر بالحصا فينقلب على رأسه.

- إنّ الفارسَ وسيلةُ الجيش إلى الظّفَر، فمَنْ مِثْلُه لأهل الدّين؟ - إنّ (لهم) أربابَ النصر.

- والعُمْيُ، وإن أبصروا الطّريقَ بالعِصيّ، فهم في رعاية الخَلْق المبصِرين.

- فلو لم يكن هناك مبصِرون، وملوكٌ (روحيّون)، لهلَكَ جميعُ من في الدّنيا من العُمْيان.

- فما يتأتّى من العُمْيان زرعٌ ولا حصاد، ولا عِمارةٌ ولا تجارة ولا ربح.

- ولو لم يرحمك الله، ويتفضّلْ عليك، لكسَرَ لك عصا استدلالكَ.

- فما هذه العصا؟ - إنّها القياساتُ والأدلّة. ومَنْ وهبَها للنّاس؟ - إنّه المبصِر الجليل.

- وما دامت هذه العصا قد أصبحت آلةً للحرب والنزاع، فَلْتحطِّمْها ولتبدّدها، أيّها الضّرير.

- لقد أعطاكَ هذه العصا لكي تتقدّم بها (نحْوَه)، فإذا بكَ في غضبك تتهجّم بها عليه.

- فيا حَلْقةَ العُمْيان، ماذا أنتم فاعلون؟ - ألا فلْتُحضِروا بينكم بصيرًا هاديًا.

ـ ولْتعتصموا بحَبْل مَنْ وهَبَكم العصا، ولْتتأمّلوا ما لقِيَه آدمُ من العصيان.

ـ ولْتنظروا إلى معجزتَي موسى وأحمد، وكيف صارت العصا حَيّةً أو جِذْعًا يعقِل.

ـ فمِنَ العصا تنطلق الحيّةُ، ومن الجِذْع ينطلق الحنينُ، خمسَ مرّات كلَّ يومٍ من أجل الدّين(٤١).

ولعلّ من الأخبار التي أطال جلالُ الدّين الوقوفَ عندها كثيرًا، ما يُعْرَف بـ «حديث حارثة»، الذي يشرحُه جلالُ الدّين تحتَ هذا العنوان: «كيف سألَ الرّسولُ عليه السّلامُ زيدًا (قائلًا): «كيف أنتَ اليومَ، وكيف أصبحتَ؟ «وكيف أجابه زيدٌ بقوله: «أصبحتُ مؤمِنًا يا رسولَ الله».

وتحتَ هذا العنوان يفصِّل جلالُ الدّين القولَ هكذا:

ـ قال الرّسولُ ذاتَ صباحٍ لزيد: «كيف أصبحتَ أيُّها الصّحابيُّ النقيّ الطاهر؟»

ـ فأجاب قائلًا: (أصبحتُ) عَبْدًا مؤمنًا». فقال الرّسولُ: «فأينَ علامةُ بستان الإيمان إن كان قد تفتّح؟».

ـ فأجاب زيدٌ: «لقد ظللتُ أعاني الظمأ أيّامًا، وكان العشقُ ولهيبُه يؤرّقني خلالَ اللّيالي.

ـ فاخترقتُ (جدارَ) الأيّام واللّيالي، كما يخترق الدّرعَ رأسُ الحربة.

ـ فهناك (وراءَ اللّيل والنّهار) يتساوى الولَدُ وامتدادُه، وهناك تتساوى مئاتُ الألوف من السّاعات بساعة واحدة.

ـ وهناك يتّحد الأبدُ والأزَلُ. والعقلُ، بتفكّره، لا سبيلَ له إلى هذا الجانب».

---

٤١ ـ المثنوي، جـ١/ الأبيات ٢١٢٨ ـ ٢١٤٢.

- فقال الرّسولُ: «فأين هديّةُ هذا الطّريق؟ - أحضِرْها، وهل من مَعْلَم سبيلٍ واحد من تلك الدّيار الجميلة؟».

- فقال زيدٌ: بينما النّاسُ يبصِرون السّماء، أرى أنا العرشَ وأهلَ العرش!

- والجنّاتُ الثّماني، والنّيرانُ السّبع ظاهرةٌ أمامي، كالصّنم أمامَ عابده.

- وهاأنَذَا، أميّزُ الخلْقَ، واحدًا واحدًا، كما أفرّق بين القمح والشّعير في الطاحون.

- فقد تميّز أمامي أهلُ الجنّة، من الغرباء عنها، كما يتميّزُ الثّعبانُ من السّمَكة».

- إنّ يومَ (البَعْث)، «يومَ تبيضُّ وجوهٌ وتسودُّ وجوهٌ، هو يومُ الميلاد (الحقّ) للرّوم والزّنْج، ولكلّ جنس.

- وأمّا قبْلَ ذلك فمهما كانت الرّوحُ مليئةً بالعيوب، فإنّها تكون مغيّبةً عن الخَلْق طيّ الرّحِم..

وهكذا إلى أن يقول:

- فهَلْ أتكلّمُ أم أحبسُ أنفاسي؟ - فعضّ الرّسولُ على شفته مشيرًا إلى زَيدٍ أن يلزم الصّمت.

(فقال زيدٌ): يا رسولَ الله، هل أقولُ سِرّ الحَشْر؟ - وهلْ أكشفُ اليومَ بهذه الدّنيا أسرارَ النّشور؟

- ألا فلتأذنْ لي حتّى أمزّق الحجبَ، وحتّى يُشْرِق جوهري كأنّه إحدى الشّموس.

- بل حتّى تُصابَ الشّمسُ بالكسوف (خجَلًا منّي)، وإذ ذاك أميزُ النّخيلَ من الصّفصاف.

ـ وأُظهِرُ أسرارَ يوم البَعْث، وأُبينُ النَّقْدَ الصّحيح من الزائف.

ـ وأكشفُ أصحابَ الشّمال الذين قُطِعت أيديهم. وأفرّق بين لون الكفر ولون السّراب (المنير الأبيض).

ـ وأكشفُ حُفَرَ النّفاق السّبع، بنُور قمرٍ لا يعتريه خُسوفٌ ولا مَحاق.

ـ وأجلو سربالَ الأشقياء، وأسمع (هديرَ) طبول الأنبياء.

ـ وأظهِرُ الجحيمَ والجِنانَ، وبينهما البرزخُ، عِيانًا أمامَ أعين الكفّار[٤٢].

وهكذا، يغدو كلّ شيء في السّيرة النّبويّة، وفي حياة الصّحابة، مادّةً لتقديم رؤيةٍ إسلاميّة للأشياء، تنطلق أساسًا من الإيمان التامّ بحقيقة الوَحْي، وتعبير سِيَر الأنبياء وأهل الفضل والصّلاح، على الجُمْلة، عن مُراد الحقّ سبحانه من الإنسان.

٥ ـ أحوالُ الزّهّاد والصّوفيّة وأقوالهم:

تمثّل أحوالُ الزّهّاد والصّوفيّة وأقوالُهم الاستجابةَ العمليّة لفهمٍ عميق لحقائق الدّين يقترب فيه الظاهرُ من الباطن، أو يغدو فيه الظّاهرُ عينَ الباطن، على اختلافٍ في درجة التّطابق هذه. ومنذ وقتٍ مبكّر كان حالُ العبد الصّالح أو المؤمن، أو قالُه، مادّةً لتصوير حركة الإنسان المستجيب لمراد مولاه منه. ويحفِلُ القرآنُ الكريم والأحاديثُ النّبويّة والكتبُ السّماويّة بأمثلةِ هذه الأحوال والأقوال. وبوَحْيٍ من ذلك كلّه عرفت الثّقافةُ الإسلاميّة لونًا من التأليف عُرِف باسْم «كُتُب الرّقائق والزّهد» و«كُتُب السِّيَر والسّلوك».

وتدلّ آثارُ جلال الدّين على اطّلاع واسع في هذا المجال، وعلى قدرةٍ وتمكّن في

---

٤٢ ـ المثنوي، جـ١/ الأبيات ٣٥٠٠ ـ ٣٥١٢، ٣٥٢٧ ـ ٣٥٣٥.

الإفادة من أحوال الزّهّاد والصّوفيّة وأقوالهم في بلورة فِكْره وتقديم وجهات نظَره إزاءَ التصوّرات الإسلاميّة المختلفة. ويجد المرءُ نفسَه في حاجةٍ إلى متّسع أكبرٍ من هذا المأذون لنا به هنا للإتيان على ذِكْرِ أسماء الزّهّاد والصّوفيّة الذين أفاد جلالُ الدّين من المأثور عنهم. وأكثرُ مَنْ أوردَ أقوالًا لهم من شُعراء الصّوفيّة الكبار، في خراسان في الزّمان القريب من زمانه، سَنائي الغَزْنَويّ وفريد الدّين العطّار. وقد كان لهذين الشّاعرَين العارفَين منزلةُ المُحَبّ المكْرَم لديه. ويحدث أحيانًا أن يقرن الشّيخُ بين قولٍ لأحد الصّوفيّة وحديثٍ من أحاديث النّبيّ عليه الصّلاةُ والسّلام؛ ليكونا منطلقًا لتقديم فكرةٍ يريدها، وذلك مِثْلُ هذا العنوان الذي يقول فيه:

تفسيرُ قول الحكيم (سَنائي):

«إنّ كلَّ قولٍ جعلَك تتخلّفُ عن الطّريق يستوي فيه الكفرُ والإيمانُ، وكلَّ صورة جعلَتْك تقع بعيدًا عن الحبيب يستوي فيها الحسْنُ والقُبْح».

وفي معنى قوله ـ عليه السّلام ـ:

«إنّ سَعْدًا لغيورٌ، وأنا أَغْيرُ من سَعْد، والله أَغْيرُ منّي؛ ومن غَيرته حرّمَ الفواحشَ ما ظهرَ منها وما بطَن».

حيث يقول تحت هذا العنوان:

ـ إنّ العالَمَ جاء غَيورًا؛ لأنّ الحقّ قد سبق هذا العالَمَ في الغَيرة.

ـ فهو مِثْلُ الرّوح، والعالَمُ كالجِسْم، والجِسْمُ يتقبّل من الرّوح الحسَنَ والقبيح.

ـ وكلّ مَنْ صار محرابُ صَلاته عينَ (اليقين)، فاعلَمْ أنّ عَودتَه إلى إيمان (العوامّ) شَيْنٌ.

ـ إنّ كلَّ مَنْ أصبحَ حافِظًا لثياب الملِك، يكون اتّجارُه من أجل مليكه خُسرانًا عليه.

- وكلّ مَنْ أصبحَ جليسًا للسّلطان، يكون جلوسُه على باب السّلطان عَيبًا وغُبنًا.

- و (كلّ) مَنْ حَظي بتقبيل يَدِ المَلِك، يكون اختيارُه تقبيلَ قدَمِه إثمًا(٤٣).

وإنّه لا مجانبةَ للصّواب في القول هنا إنّ أقوالَ العارفين وأرباب الصّلاح تستمدُّ ضياءها من المشكاة نفسها التي يستمدّ منها الأنبياءُ، وهو ما يجد تعبيرًا عنه في قول المولى سُبحانَه حِكايةً عن إبراهيم عليه السّلامُ: «وقال إنّي ذاهبٌ إلى ربّي سيهدين» [الصّافات ٣٧/ ٩٩]، فإنّ كلّ الذّاهبين إلى الله سبحانه سيجدون الهداية، وستعبّر أقوالُهم من ثَمّ عن معاني الهِداية التي وجدوها.

وقد يعمد مولانا إلى طريقٍ آخر وإن يكن قريبًا من هذا الذي قدّمْنا القولَ فيه؛ فيأتي بتفسيرٍ لقول أحد شُعراء الصّوفيّة، حتّى إذا انتهى من تفسيره التفسيرَ الذي يؤيّد الفهمَ الذي أراد تقديمَه أعقبَ ذلك بتفسيرٍ لحديثٍ شريفٍ يؤيّد قَصْدَه في التعبير السابق. وذلك كما فعل في العنوان الذي يقول فيه:

«تفسيرُ قول الحكيم:

«إنّ في عالَم الرّوح سماواتٍ تحكمُ سماءَ الدّنيا

وفي طريق الرّوح مرتفعاتٌ ومنخفضاتٌ وجبالٌ عالية»

إذ يقول الشّاعرُ تحت هذا العنوان مفسّرًا:

- إنّ للغَيب سَحابًا آخر وماءً آخر، وله سماءٌ غيرُ تلك السّماء وشمسٌ غيرُ تلك الشّمس.

- وليست هذه تظهر إلّا للخَواصّ، وأمّا مَنْ عَداهم فإنّهم «في لَبْسٍ من خَلْقٍ

---

٤٣ ـ المثنوي، جـ١/ الأبيات ١٧٦٣ ـ ١٧٦٨.

جديد» [ق ٥٠/ ١٥].

ـ فهناكَ أمطارٌ يزدهر بها النّباتُ، كما أنّ هناك أمطارًا تصوّحه.

ـ فنفحاتُ أمطار الرّبيع آيةُ العَجَب، وأمّا أمطارُ الخريف فهي للبستان كالحُمّى!

ـ فأمطارُ الرّبيع تغذّيه برفق، وأمّا أمطارُ الخريف فتجعله معتلًّا اصفرَ اللّون.

ـ وهكذا البردُ والرّيحُ والشّمس، فلْتعلَمْ أنّها متفاوتةُ الآثار، ولْتُمسِكْ بطرف الخيط.

ـ وفي الغَيب أنواعٌ من ذلك أيضًا، فيها النفعُ والضرّ وفيها الربح والخُسْر.

ـ وأنفاسُ الأبدالِ إنّما هي ذلك الرّبيعُ، فهي تُنبِت الخضرةَ في القلوب والأرواح.

ـ وإنّها لتفعلُ بالمجدود الطالع ما تفعلُه أمطارُ الرّبيع بالأشجار!

ـ فإن كانت في المكان شجرةٌ ذابلةٌ، فلا تنسِبْ عيبَها إلى الرّياح التي تبثّ الحياة.

ـ إنّ الرّياح قد أدّتْ عملَها إذ هبّتْ، فمَنْ كان ذا روح آثرَها على روحه[(٤٤)].

ويُعقِب الشّاعر ذلك كلّه بإيرادِ حديث النبيّ عليه الصّلاةُ والسّلام وشَرْحِه قائلًا:

في معنى الحديث: «**اغتنموا بَرْدَ الرّبيع؛ فإنّه يعملُ بأبدانكم كما يعملُ بأشجاركم، واجتنبوا بَرْدَ الخريف؛ فإنّه يعملُ بأبدانكم كما يعملُ بأشجاركم**».

وغيرُ خافٍ هنا أنّ العالَمَ الشّعريّ عند جلال الدّين يضع مفرداتِ الإسلام والإيمان والإحسان في إطارٍ من الكونيّة والعِيانيّة التي في مقدور كلّ أحد أن يجد فيها صورةً لنفسه هو، وعَرْضًا جليًّا لحدوسه وإشراقات روحه في لحظات التجلّي والانكشاف. ونحسَبُ أنّه في هذه المِنطقة يلتقي الإسلاميُّ والإنسانيّ؛ فيكون الإسلامُ كما أراده الله سُبحانَه ورسولُه عليه السّلام: «دينَ الله»، المهيّأ لأن يدخلَ الناسُ فيه أفواجًا.

---

٤٤ ـ المثنوي، جـ١/ الأبيات ٢٠٣٥ ـ ٢٠٤٥.

ولا يداخلُنا شيءٌ من الشكّ البتّةَ في أنّ احتضان الرّوح الشّعريّ عند جلال الدّين هذا الفضاءَ الواسعَ الشّاملَ لعالَمِ الغيبِ والشّهادة يجعلُ من شَيْخ الحقّ، جلال الدّين، نموذجًا رائعًا للمبدِع المسْلِم المطِلّ على العالَم من عَلياء عالَمٍ لا أبهى ولا أجمل. فقد قال درايدن في وَصْف شكسبير شاعر الإنكليز الكبير: «إنّ جميعَ صُوَر الطّبيعة حاضرةٌ في ذهنه؛ فهو لا يولِّد هذه الصّورَ عن جهد ومشقّة، وإنّما عفوًا»[٤٥]. وهذا صحيحٌ إلى حدّ كبير، لكنّه لا يسجِّل للعبقريّة الإنكليزيّة الكبيرة شهادةَ تقديرٍ تقفُ إلى جانب هرم الشّعر الإسلاميّ العِرْفانيّ جلال الدّين الرّوميّ. وأخْلِقْ بالموقف الذي نحن فيه أن تُقدَّم فيه شهاداتُ أرباب المعرفة وأولي التبصّر، كهذا الذي يقوله عِملاقُ الخبرة العِرْفانيّة والفنّيّة والموسيقيّة الصّوفيّ الهنديّ عِنايتْ خان حين قدّمَ إضمامةَ شُعراء العِرْفان الفارسيّ إلى الجمهور الأمريكيّ عام ١٩٢٣م، وذلك إذ يقارن بين شِعْر حافظ وشعر جلال الدّين:

«إنّ أشعارَ حافظ، والرّوميّ، ما تزال في الشّرق شيئًا جذّابًا مفعمًا بالنّضارة. وبعدَهما جاء عددٌ من الشّعراء وتبنّوا الطّريقَ نفسَه في التّعبير عن أنفسهم، لكنّه لا أحَدَ منهم عزفَ النّغمَ نفسَه، فلا منافسةَ في الأشياء الرّوحيّة. المنافسةُ في الأشياء المادّيّة فحسْبُ، ومن ثَمّ وُجِد عددٌ كبير من الشّعراء منذ زمان حافظ، لكنّه ليس منهم مَنْ عزفَ النّغمَ نفسَه، لم يستطع أحدٌ أن يضارعه.

إلهامُ الرّوميّ كان مختلفًا، كان أكثرَ صوفيّةً، الشّعورُ الذي يؤنسه المرءُ في شعر الرّوميّ مختلفٌ عن ذلك الذي يؤنسُه في شعر حافظ. في شعر حافظ ثمّة إيقاعٌ،

---

٤٥ ـ ريتشاردز: مبادئ النقد الأدبي، التّرجمة العربيّة، ص ٢٣٩.

جمالٌ، حُبٌّ، أمّا في شعر الرّوميّ فثمّة تبصّرٌ عميق وحبٌّ وتلمّسٌ للإلهيّ في الموجودات جميعًا. ولعلّ عددًا كبيرًا من الأشخاص في الشّرق بلغوا مرحلةَ الورَع بقراءة أعمال الرّوميّ الملهِمة.

وحتّى اليوم، وبعد مضيّ قرون على رحيله من هذه الدّنيا، لا يستطيع إنسانٌ على قَدْرٍ من رقّة الشّعور ورهافة الحسّ أن يقرأ أشعارَه من دون أن يسكب العبرات؛ يبدو شعرُه يمتلك الحياة، فوراءَ الكلمات ثمّة نورٌ إلهيّ. يتّسم شعرُه بتأثيرٍ يمكن أن يخالط شَغافَ القلب، يمكن أن يُذكِّر الإنسانَ بالصّفة الحقيقيّة للحياة. إنّه حقيقةٌ،إنّه طبيعةٌ. يقدِّم الرّوميُّ للإنسانيّة سرًّا مكشوفًا، «حَياةً» في شكل شِعْر.

تقديمُ حافظ مختلفٌ، برغم أنّ حافظًا يُكِنّ احترامًا عظيمًا لأشعار الرّوميّ. وهو يقول في ملاحظاته حول أعمال الرّوميّ التي كان قد نظَمَها شعرًا بالفارسيّة: «عندما أفكّرُ في العمَل العظيم لجلال الدّين الرّوميّ، برغم أنّني لن أدعوه نبيًّا، أرى أنّه قد أتى العالَمَ بكتابٍ مقدّس»[٤٦].

وتضيقُ بنا سبيلُ القول إنْ نحنُ مضينا في إثبات كلّ أحوال الزّهّاد والصّوفيّة وأقوالهم التي أفاد منها مولانا جلال الدّين، لكننا نأذن لأنفسنا بالاستشهاد بمِثالَين، الأوّلُ بيتٌ للشّاعر فريد الدّين العطّار، والثّاني حِكايةٌ جرت لصوفيّ لم يسمّه جلالُ الدّين.

وفي الأوّل يعقدُ جلالُ الدّين عنوانًا يقول فيه:

«تفسيرُ قولِ فريد الدّين العطّار قدّس الله سرّه:

«أيها الغافلُ، إنّكَ صاحبُ نَفْس حِسّية، فاحسُ الدّماءَ وأنتَ تتمرّغ في التراب،

٤٦ ـ يَدُ الشّعر: خمسة شعراء متصوّفة من فارس، التّرجمة العربيّة، ص ٥٥ ـ ٥٦.

أمّا صاحبُ القَلْب فلو شربَ السّمَّ لأصبحَ هذا السّمُّ تِرْياقًا».

وفي تفسيره يقول:

- إنّ صاحبَ القَلْب لا يصاب بأذًى ولو شرب السّمَّ القاتل عيانًا.

- ذلك لأنّه وجدَ الصّحةَ، وخلص من الحِمْية، أمّا الطّالبُ المسكينُ فهو صريعُ الحُمّى.

- ولقد قال الرّسولُ: أيها الطّالبُ المستفيد، أَفِقْ ولا تعانِدْ قطّ مطلوبًا.

- إنّ ذاتَكَ منطويةٌ على النَّمْرود فلا تدخُلِ النّارَ، وإن أردتَ دخولَها فكُنْ، قبلَ ذلك، إبراهيمَ.

- وإنْ لم تكن سبّاحًا ولا بحّارًا فلا تُلقِ بنفسِك في اليمّ غُرورًا واعتدادا.

- إنّ (العارفَ) يأتي بالجوهر من قاع البحر، ويستخلصُ النّفْعَ من الضرّ.

- فالكاملُ لو أمسَكَ بالتّراب لأصبح ذهَبًا، والناقصُ لو أمسَكَ بالذّهَب لأصبحَ ترابًا.

- وحينَ يكونُ الرّجلُ المستقيمُ مقبولًا لدى الحقّ، فيَدُه في (كلّ) الأمور يَدُ الله[٤٧]...

إنّ الأمرَ الذي ينبغي أن يُنتبه إليه هنا هو أنّ شاعرَ الصّوفيّة الأكبر حريصٌ الحِرْصَ كلّه على أن يغترف من جدول الفهوم والتّصوّرات التي أشاعها الإسلامُ، وهو يرى أنّ روحًا واحدًا ينتظم كلّ أولئك السائرين في سبيل المؤمنين، وقد لازمَ هذا الفهْمُ كلّ ما أتى به. وغيرُ خافٍ أنّ الرّسالة التي ظلّ دائمًا حريصًا على بثّها هي أن

---

٤٧ ـ المثنوي، ج١/ الأبيات ١٦٠٣ ـ ١٦١٠.

ينتقلَ بالإنسان من النّفس الحسّيّة إلى أن يكون صاحبَ قَلْب.

أمّا المثالُ الثاني الذي أسلفْنا الإشارةَ إليه فيضعُ له مولانا جلالُ الدّين هذا العنوان:

« قصّةُ ذلك الشّخص الذي طرقَ بابَ صديقٍ فهتفَ الصّديقُ من الدّاخل: «مَنْ بالباب؟» ـ فقال: «أنا»، فقال الصّديقُ: «مادمتَ أنتَ أنتَ فلن أفتح البابَ؛ لأنّي لا أعرفُ من الأصدقاء أحدًا يقول: «أنا». ويقول تحتَ هذا العنوان:

ـ قدَمَ رجلٌ وطرقَ بابَ صديق. فقال الصّديقُ: «من أنتَ أيّها المفضالُ؟»

ـ فأجابَ الرّجلُ: «أنا». فقال الصّديقُ: «اذهبْ فالوقتُ غيرُ ملائم. وليس للغِرّ مكانٌ على مِثْل هذا الخِوان!.

ـ وماذا يُنضِج الغِرَّ سوى نارِ الهجر والفراق؟ ـ وأيُّ شيء (سواها) يخلّصه من النفاق؟

ـ فذهب هذا المسكينُ، وقضى عامًا في السّفر. فاحترقَ بشررٍ من فراق الحبيب.

ونضِجَ هذا المحترقُ فعادَ، ودار مرّة ثانيةً حولَ منزل رفيقه.

ـ ثمّ طرقَ البابَ بمزيد من التهيّب والأدب، حتّى لا تنطلق من بين شفتيه لفظةٌ خاليةٌ من الأدب.

ـ فهتفَ صديقُه قائلًا: «مَنْ بالباب؟» فقال الرّجلُ: «أنتَ بالباب، يا مليكَ القلوب!»

ـ فقال الصّديقُ: «الآنَ، ما دمتَ أنت أنا، فادخلْ يا أنا! فالدّارُ لا تتّسع لاثنين كلٌّ منهما (يقول): أنا».

ـ فالخيطُ المزدوجُ ليس (بملائم) لسَمِّ الخِياط، وما دُمتَ مفرَدًا، فلتدخلْ فيه.

ـ فإنّ للخيط ارتباطًا بالإبرة، وليس سَمُّ الخياط على قياس الجَمَل.

ـ وهَلْ يصبحُ ضامرًا بدَنُ الجَمَل بدون مِقْراضِ الرّياضاتِ والعمَل؟

ـ وقوّةُ الحقّ ضروريّةٌ لذلك ـ أيها الرّجلُ ـ فهي التي تقول لكلّ مُحالٍ «كُنْ» فيكون.

فكلُّ مُحالٍ يصير بقوّته ممكنًا، وكلُّ حَرونٍ يغدو من هيبته مُنقادًا طيّعًا.

ـ فما الأكْمَهُ وما الأبرصُ؟ ـ وما الميّتُ أيضًا؟ ـ إنّه يُبعَث حيًّا بدعاءٍ من ذلك (الرّبّ) العزيز.

ـ وذلك العَدَمُ ـ الذي هو أوغلُ في الموتِ من الميّت ـ مُلْزَمٌ بالإجابة حينَ يدعوه إلى الوجود.

ـ فاقرأْ: «كلَّ يومٍ هُوَ في شأنٍ»، واعلَمْ أنّه لا يكون قطُّ بدون فِعْلٍ أو عمل.

ـ وأهونُ أعمالِه أنّه يسيِّرُ في كلّ يومٍ ثلاثةَ جيوش:

ـ فجيشٌ (يسيرُ) من الأصلاب إلى الأمّهات، وذلك لكي ينبتَ في الرّحِم النّباتُ.

ـ وجيشٌ من الأرحام (ينطلق) نحْوَ الأرض، حتّى يحفِل العالَمُ بالذُّكور والإناث.

ـ وجيشٌ من الأرض (يمضي) نحْوَ الأجَل؛ حتّى يشهدَ كلُّ إنسان (جزاءَ) حُسْنِ العمَل.

ـ وليس لهذا الحديث نهايةٌ، فتنبّهْ، وسارعْ ثانيةً إلى هذَين الصّديقَين الطّاهرَين المخْلِصَين[48].

---

٤٨ ـ المثنوي، جـ١/ الأبيات ٣٠٥٦ ـ ٣٠٧٥.

على هذا النّحْو تغدو أحوالُ الزّهّاد والصوفيّة وأقوالُهم مادّةً حيّةً في النّسيج الفكريّ والفنّيّ عند هذا الشّاعر الكبير. ولا شكّ في أنّ هذه المادّة تُتّخَذُ هنا وسيلةً للإقناع؛ من وجهة أنّ هذا الذي حدثَ أو قِيلَ قد انتمى تمامًا إلى عالَمِ الحقيقةِ والواقع، وأنّ فيه قَدْرًا من مؤدّى قول العرب: «ليس الخبَرُ كالمعاينة»، وقولهم: «ليسَ مَنْ رأى كمَنْ سَمِع». فأصحابُ هذه الأحوال والأقوال عاشوا هذا الذي يصفونه ويتحدّثون عنه، واحترقوا بأَتّونه، وليس لأحَدٍ أن ينكر عليهم صَنيعَهم. ونجدُنا مرّةً أخرى نستعيدُ قولَ عِنايتْ خان:

«إنّ أمثَلَ الطّرق للتّعليم تتمُّ بالأمثلة. والكلماتُ تُضايقُ فقط. وكلماتٌ من غير حياةٍ لا قوّةَ لها. وما يُثمر خيرَ النّتائج هو أن ينفّذ الإنسانُ نظريّتَه، ويحيا عقيدتَه، ويمارس أفكارَه. وهذا يجعلُ الإنسانَ مثالًا لفكرته، ولن يحتاج بعد ذلك إلى أن يقول. فهو المِثالُ.

وأولئك الذين تكون قلوبُهم حَيّةً ليس في مقدورهم إلّا أن يقبلوا التعليمَ، الفِكْرَ، العونَ الذي يقدَّم. لكنَّ الحقيقةَ العِيانية أنّ ما فعلَه المعلّمون العظماءُ هو أنّهم أتوا إلى العالَمِ بـ«الله» الحيّ. ففي العالَمِ إيمانٌ بـ«الله»، لكن أين يجدُ الإنسانُ «اللهَ الحَيّ»؟

ما يتوقُ إليه الإنسانُ هو «اللهُ» الحيّ. أمّا أولئك الذين أداروا ظهورَهم لله، فليس ذلك بسبب أنّهم ضِدُّ الله، بل بسبب أنّهم لا يستطيعون أن يجدوا اللهَ الحيّ. وما جاء به الأنبياءُ في كلّ العصور إنّما كان «اللهَ» الحيّ؛ لينوّر الإنسانيّةَ وليساعدَها، وليقوّيها في رحلة السّير نحْوَ الكمال»[٤٩].

٤٩ ـ يد الشّعر: خمسة شعراء متصوّفة من فارس، التّرجمة العربيّة، ص ٥٨ ـ ٥٩.

المصادر والمراجع المعتمدة

١ ـ البخاريّ، محمّد بن إسماعيل: صحيح البخاريّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت.

٢ ـ البغداديّ، زين الدّين أبو الفرج عبد الرّحمن بن شهاب الدّين بن أحمد بن رجب الحنبليّ: جامعُ العُلوم والحِكَم في شرح خمسين حديثًا من جَوامع الكَلِم، دار الرّيان للتّراث، القاهرة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٣ ـ الرّوميّ، جلال الدّين: كتابُ فيه ما فيه، الترجمة العربيّة للدكتور عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٢م.

٤ ـ الرّوميّ، جلال الدّين: المثنويّ، الجزء الأوّل، ترجمة وشرح ودراسة للدكتور محمّد عبد السّلام كفافي، المكتبة العصريّة، صيدا ـ بيروت ١٩٦٦م.

٥ ـ الرّوميّ، جلال الدّين: المجالس السّبعة (بالفارسيّة)، تحقيق الدكتور توفيق سبحاني، طهران.

٦ ـ الرّوميّ جلال الدّين: يدُ العِشْق: مختارات من ديوان شَمْس تَبريز، التّرجمة العربيّة للدكتور عيسى علي العاكوب، سلسلة كتاب الثقافة الإسلاميّة التي تصدرها المستشاريّة الثقافيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، دمشق ٢٠٠٢م.

٧ ـ ريتشاردز: مبادئ النّقد الأدبيّ، ترجمة د. مصطفى بدوي، القاهرة ١٩٦٣م.

٨ ـ شيمِل، أنيماري: الشّمسُ المنتصرة ـ دراسة آثار الشّاعر الإسلاميّ الكبير جلال الدّين الرّوميّ، الترجمة العربيّة للدكتور عيسى علي العاكوب، وزارة الثّقافة والإرشاد الإسلاميّ، طهران ٢٠٠٠م.

٩ ـ عِنايتْ خان وكُلِمان باركس: خمسة شعراء متصوّفة من فارس، التّرجمة العربيّة للدكتور عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق ١٩٨٨م.

١٠ ـ الهيثمي، عليّ بن أبي بكر: مجمع الزّوائد، دار الرّيان للتّراث، القاهرة ١٤٠٧هـ.



وجهٌ لثلاث مَراءٍ: الخيّامُ كما قرأه البستانيّ ورامي والعُرَيّض

خلاصةُ البحث

يُعدّ غياثُ الدّين أبو الفتح (أو حَفْص)، الحكيمُ عمر الخيّام النَّيْسابوريّ (٤٣٩ ـ ٥١٧هـ/ ١٠٤٧ـ١١٢٣م)، واحدًا من الشّعراء الفلاسفة الكبار الذين تركوا أصداء مدوّية في أرجاء العالَم المحتفي بالفنّ والفِكْر والتأمّل. وبرغم أنّه يُشهَد للخيّام بالألمعية في علوم الرّياضيات والفلَك والنّجوم، أتت شهرةُ الخيّام من رُباعيّاته التي نظَمَها باللّسان الفارسيّ، فكان لها أن تتداحَ على ألسنة أقوامٍ مختلفة وتجعلَ من الخيّام إيرانيًا يتحدّث بكلّ لسان، ومن إيران جغرافيةً وشعبًا تهفو إليهما قلوبُ عشّاق المعنى الجميل والتّرنيمة الدافئة والحِكْمة المنطوية على فَصْل الخِطاب.

ويتراءى أنّ طريقةَ الإيرانيّين في تقديم المعاني في قوالب فنّيّة أخّاذة، والطّابعَ التأمّليّ والوِجْدانيّ، والاعترافَ من مَعين نفس مشدودة متوتّرة، والنّظرَ العميق في الخَلْق والوجود والمصير، والجرأةَ في مناقشة قضايا تُحِسّ بها الأرواحُ العارفة، هذه جميعًا كانت عواملَ فَعّالة عملت على شدّ الكثيرين من أهل الأرض رجالًا ونساءً إلى رُباعيّات الخيّام.

وإذا كانت رُباعيّاتُ الخيّام قد أثارت أفواجًا من الأنام، وغدتْ ترانيمَ تردّدها

حناجرُ الشُّداة الهائمين على امتداد أصقاع البسيطة، فإنّها من نوع الشّعر الذي أبهجَ وأزعج، وأحلّ وحرّم، ونَقَضَ وأبرَم، وهي على الحقيقة شعرٌ يحمل عقيدةً، وعقيدةٌ تحمل شعرًا، وسرورٌ يثير الخشيةَ، وحياةٌ يصحبها موتٌ، وموتٌ يدعو إلى الحياة. وبقي الخيّامُ بعد هذا كلّه يرنو من بعيدٍ إلى هؤلاء الذين ابتهجوا بترانيمه وشدّتْهم آراؤه وراعتْهم تحذيراتُه.

وقد انشغل الأدبُ العربيّ الحديثُ بالخيّام ورُباعيّاته، فكثر مترجمو الرُّباعيّات العرب كثرةً بالغة، وتعدّد من تحدّثوا عن الخيّام، وحاولوا تقديمَ صورة قريبة في اعتقادهم إلى صورته الحقيقية.

ويقدِّم البحثُ الذي بين أيدينا قراءةً لثلاثة تصوّرات لشخصية الخيّام قدّمها ثلاثةٌ من الشّعراء العرب الكبار، ترجموا رُباعيّات الخيّام إلى العربيّة في الشّطر الأوّل من القرن العشرين؛ وهم وديعُ البستانيّ وأحمد رامي وإبراهيم العُرَيّض. والتصوّراتُ المستخلَصة هنا مستمَدّةٌ من مقدّمات هؤلاء الشّعراء لترجماتهم. ويجدّ البحثُ في محاولة كشْفِ بواعثهم في التّرجمة، وبيانِ سعيهم الجادّ لكشْف الخيوط الرّئيسة المشكّلة لنسيج شخصية هذا المبدِع الكبير، واستخدامِهم المعطى التاريخيّ في حياة الرّجل والرّوح الذي صوّرته رُباعيّاته؛ لكي يقدِّموا لقُرّائهم العرب خيّامًا يأكل الطّعام ويمشي في الأسواق، خيّامًا طلَع على الدّنيا ذاتَ يوم وملأ الأرض عَبَقًا شعريًا تستطيبه مشامّ أولئك الذين أحبّوا الجميلَ وازدهتْهم تجلّياته في عالَم الخلْق.

الخيّامُ الشّخصيّة الجامعة للأضداد:

ربّما تكون فكرةُ كون الإنسان عالَمًا صغيرًا microcosm معبِّرةً جيّدًا عند الحديث

عن شخصيّة الحكيم الشّاعر عمَر الخيّام؛ فقد جمعت هذه الشّخصيّةُ من الأضداد ما لا نجده إلّا في آحاد البشَر الذين يقول لنا الشّاعرُ العارف سَنائي الغزنويّ إنّهم لا يأتون إلى الدّنيا إلّا في أحقابٍ متباعدة متطاولة. وبين يديّ الآنَ كتابٌ جامعٌ ألّفه أحدُ الأساتذة الإيرانيّين البارعين وأعطاه عنوانًا تعرف طبيعتَه حركةُ التأليف الإيرانيّ في العصر الحديث:

خيّام نامه

روزگار، فلسفه وشعر خيّام

ويعني ذلك حرفيًّا:

كتاب الخيّام - عصر الخيّام وفلسفته وشعره

وعرضَ في تضاعيفه لقضايا وفِكَر ومباحث تُصوِّر امتداداتِ هذه الشّخصيّة التي طلعتْ على الدّنيا طلوعَ ربيع الشّاعر العربيّ البحتريّ (ت ٢٨٤هـ) الذي أتى يختال ضاحكًا من الحُسْن حتّى كاد أن يتكلّما.

وقد جاء متْنُ كتاب الأستاذ محمّد رضا قنبري الذي نحن في صدده في ٣٦٦ صحيفة من القَطْع الكبير وفي خمسة وعشرين فصلًا، وشغلَ مع تعليقاته ومراجعه وفهارسه ٦٣١ صحيفة. ومن الفصول التي تُلقي شُعاعًا بسيطًا على هذه الشّخصيّة المتعدّدة الجوانب: الخيّام العالِم، قالَب الرّباعي، الشّعر الفلسفيّ، الخيّام والصّوفيّة، الخيّام واللّاأدريّون، الخيّام وأهل التّناسخ، الخيّام وإخوان الصّفا، الخيّام والباطنية، الخيّام في بستان أبيقور، الخيّام في بلاط الزّنادقة، الخيّام من أتباع الحكمة الزَّرْوانية، الخيّام وحديث الموت، الخيّام والثّواب الموهوم، أصل التناقض، حكاية نوروزنامه،

بعض مصادر فكر الخيّام، تأثير ابن سينا في الخيّام، الخيّام الرّاحل إلى الغرب.

تلك إذًا قضايا عرَضَ لها مؤلِّفُ «خيّام نامه»، وهي تدلّل تمامًا على شخصية شبيهة بعصا موسى عليه السّلام التي ضرب بها الحجرَ «**فانفجرتْ منه اثنتا عشْرة عينًا قد عَلِمَ كُلُّ أناسٍ مشْربَهم**» (البقرة، ٦٠)، شخصية يلفّها التناقضُ والتضادّ. ويذهب الأستاذ الدكتور شفيعي كَدْكَني، النّاقدُ الأدبيّ الإيرانيّ الكبير، إلى القول: «ليس لديّ أيّ شكّ في أنّ كلّ فنّان عظيم يحمل في صميم كينونته تناقضًا ضروريًّا. وهو تناقضٌ إذا آل في وقتٍ من الأوقات إلى زوال أحد النقيضين، لم يبق له من الفنّ إلّا حذلقاتُه. ويكون كشْفُ مركز هذه القدرات في الفنّان أمرًا عصيًّا جدًّا، أحيانًا.. وما الإبداعُ الفنّيّ سوى تجلّ بين الفَينة والأخرى لهذا التناقض. وقد كان الخيّامُ وجلالُ الدّين الرّوميّ وحافظ الشّيرازيّ، وحتى الفردوسيّ، أُسارى هذا التّناقض»[١]. ويضربُ الدكتور كَدْكَني مثالًا لتأثير التناقض في الخَلْق الفنّيّ ما حصل من انحطاط الأدب في العهد السوفييتي في روسية؛ لأنه لم يُفتَح مجالٌ لهذا التناقض إذ ذاك! وكان يُقال: لابدّ من إزالة أحد طرفي هذا التناقض لمصلحة إيديولوجيا الحزب، ولم يدر أولئك أنّ إزالة أحد قطبي هذا التناقض هي انتهاءٌ للخَلْق الفنّي. بل يمضي الدكتور كَدْكَني إلى أبعد من ذلك فيقول: «في مقدوري أن أقول بوضوح تامّ إنّني إلى اليوم لم أرَ البتّة شعرًا حزبيًّا أو دينيًّا خالصًا ذا قيمة فنّية كبيرة. ولا شكّ في أنّه إذا ما وُجد شعرٌ دينيّ يحمل قيمةً فنّية فلا بدّ من أن ينطوي على صِبغةٍ من العِرْفان وأحيانًا الزّندقة، وهذا أمرٌ لازمٌ لتحليق الفنّ»[٢].

١ ـ خيام نامه، ص ٢٥٤.

٢ ـ نفسه، ص ٢٥٥.

وأيا كان الرأيُ فيما قال الدكتور كَدْكَني، ينبغي التسليمُ بالشخصية المبنيّة على الأضداد في شخص الخيّام، ونحنُ نُقِرّ بالمقولة العِرْفانيّة التي يؤكّدها مولانا الرّوميّ التي تذهب إلى أنّ تجلّيات الفعالية الضدّية تعبّر عن العظَمة، ولو لم يصنع العظيمُ أرضًا وسماءً وليلًا ونهارًا وموتًا وحياة.. لما عُرفت عَظَمتُه؛ ومن هنا يكون عند الملوك مشانقُ وعندهم إلى جانب ذلك هدايا وأُعطِيّاتٌ. ويرى عالِمُ الرّياضة والمنجّم والأديبُ الفرنسيّ الشهير Piere Salet شخصيّةَ الخيّام من خلال فكرة التناقض هذه، ويقول: «الخيّام عالِمٌ لا نظيرَ له مزجَ الإحساساتِ والدّقائقَ واللّطائفَ الشّعرية بالفِكَر الفلسفية العالية والنظريات العلمية العميقة، وجمَعَ بين الشّاعر والعالم في شخصٍ واحد؛ ويعني ذلك على الحقيقة أنّ نوعًا من التضادّ متوارٍ في وجوده وكيانه. ورقّةُ أحاسيسه شعريّةٌ جدًّا، وعشقُه وخمرتُه ومعشوقُه واقعيّة أيضًا. ومن وجهةٍ أخرى فإنّ نبوغه الخصب كان يدعوه دائمًا إلى التفكير في الوجود، وهو مدركٌ تمامًا عظَمَة الخَلْق، وهو من ثَمّ مؤمنٌ بالله خالِقِ الخَلْق، ولكنّه كان ينظر إلى الأديان المختلفة بعين الشّك. وهو يرى أنّ الأديان جميعًا كانت تنشُد الحقيقة، تلك الحقيقة التي لم يعثر عليها أيٌّ منها. هكذا كان الخيّامُ الشابُّ يفكّر، حتّى قاده التفكيرُ في الوجود شيئًا فشيئًا إلى التشاؤم. ولأنّه كان عالمًا كبيرًا لم يكتفِ بهذا أيضًا، وهكذا واصل التفكير، وفي النهاية ثار أمامَ أسرار الوجود: لا، لم يظفر أحدٌ بالحقيقة، ومَنْ ظنّوا أنّهم فعلوا ذلك «حكَوا خُرافَةً ثمّ أَوَوا إلى النّوم»[٣].

تلكم هي عناصرُ شخصية الخيّام إذًا: المزْجُ بين العِلم والشّعر وبين الشّعر والواقع، إدراكُ عظمة الخلْق والإيمان بالخالق، الأديانُ تنشُد الحقيقة لكن لم تجتمع

٣ ـ نفسه، ص ٢٥٦.

الحقيقةُ في أيّ منها، التفكيرُ المفضي إلى التشاؤم والثّورة.

وربّما يكون من الأسباب التي ضاعفت الإحساسَ بإبهام شخصية الخيّام وتناقضها أنّه لم يتصدّ لدراسة آثاره مجتمِعةً إلّا النّزْرُ اليسيرُ من الدّارسين. ويبدو أنّ حظّ العلماء من دارسيه وقف عند آثاره العلمية، أمّا الأدباءُ والشّعراء والمفكّرون فقد انشغلوا قبل كلّ شيء برُباعيّاته. وثَمّة من البحّاثة من انتبه إلى هذا الأمر فقال: «إنّ التركيز على خيّام الرُّباعيّات وإهمالَ خيّام الرّسائل أوقع عددًا كبيرًا من كبار أرباب التحقيق في الخطأ والزّلل في شأن المشْرَب الفكريّ والفلسفيّ للخيّام. وينبغي أن يُحكم على الخيّام من آثاره كلّها، تلك الآثار التي أذاعت صيتَ إيران والإيرانيّين في أرجاء المعمورة»[٤].

ويظلّ من الأسئلة المحتاجة إلى الإجابة: أكانَ الخيّامُ شاعِرًا أم فيلسوفًا أم شاعرًا فيلسوفًا..؟ فقد قال الخيّامُ شعرًا فيه تفلسف، ويعرض لأسئلة الوجود الأساسيّة التي عرفت البشريّة شيئًا كثيرًا منها «وإنّ مسائلَ من قبيل حُدوث العالم وقِدَمه، والمعاد الجسماني، والحلول والاتّحاد والتناسخ والواحد والمتعدّد، والجَبْر والاختيار، والتعديل والتجوير، والهيولى والذرّة، والمبدأ والمعاد، والخير والشرّ، والخَلاء والمَلاء، وأفعال الله، ونظائر ذلك من المباحث الكلاميّة والفلسفيّة، كانت الفضاءَ الذي دارت فيه فِكَرُ الخيّام»[٥].

وربّما تكون أبرزُ خصيصةٍ لشخصية الخيّام الدّعوةَ العمليّة إلى تبنّي فِكَره وتأمّله واستنتاجاته. ويبدو أنّه أحسّ بأنّ قيمة الفِكَر تقوم على تحويلها واقعًا معيشًا وأنّ عليه أن يعيش هو فِكَرَه وأن يدعو إليها. والشّخصيّاتُ التي من هذا القبيل إمّا أن تُحَبّ وإمّا

---

٤ ـ نفسه، ص ١٩٢، ١٩٣.

٥ ـ محمّد رضا قنبري، خيام نامه، ص ٧.

أن تُكرَه، وربّما يمثّل الأنبياءُ درجةً عالية في هذا السّلّم. ولسنا ندري على الحقيقة ما إذا كانت رُباعيّات الخيّام تعبيرًا عن الخيّام الشّاعر أم الفيلسوف. ولديّ حدْسٌ أنه اختار قالَبَ الرّباعيّ اختيارًا ليكون وعاءً لنقْلِ فِكَره التي تخالف في كثير من الأحيان ما تواطأ عليه النّاس. فإنّ سِحْر الرّباعيّ الفارسيّ يولّد في النفس حالًا من السّحْر الحلال يجعل غيرَ المقبول في الصّحْو مقبولا. ويجد المرءُ نفسَه أمْيلَ إلى القول إنّ الخيّام كشَفَ نفسَه للآخرين، واكتشفَها هو في آليّات التعبير الفنّي في الرُّباعيّات، ولم يكشفْها ويكتشفها في الرّياضيات أو النّجوم أو التفلسف المجرّد. ولعلّه في هذه الوِجْهة يُفهَم قولُ الأستاذ محمّد رضا قنبري: «وبرغم أنّ محقّقي تاريخ العِلْم أيضًا ذكروا الخيّامَ بلَقَب الفيلسوف، أدركوا في إطار مقارنته بالشّاعر الرّوماني هوراس أنّ ارتباط كلٍّ منهما بالشّعر أكثرُ وأوضحُ من ارتباطه بالفلسفة»[٦]. أي إنّه إذا طُلِب منّا أن ندعو الخيّامَ شاعرًا أو فيلسوفًا كان الأفضلَ أن نَعُدّه شاعرًا لا فيلسوفًا. ولا تُنافي وجهةُ النّظر هذه تسميتَنا رُباعيّات الخيّام شعرًا فلسفيًّا»[٧].

تلك تأمّلاتٌ وتبصّراتٌ في الشّخصيّة الخيّامية من نافذة العالَم الفكريّ لمتأمّلين إيرانيين وغربيّين. وحين أُتيح للعرب في العصر الحديث أن يتعرّفوا رُباعيّاتِ الخيّام عبر التّرجمة الإنكليزية في أوّل الأمر، ازدهاهم الرّباعيُّ الخيّاميّ، بما انطوى عليه من فنّ روحيّ عقليّ يحكي بُعْدًا عميقًا من أبعاد النفس استطاعت آليّاتُ الفنّ الشّعريّ في الرّباعي أن تُظهره بكلّ خاصّياته وأصباغه. ومن هنا نستطيع القولَ مطمئنّين إنّ بداية

---

٦ ـ جورج ساراتون، ١٣٨٣: ج١ ص ٧٢١، نقلًا عن خيام نامه.

٧ ـ خيّام نامه، ص ١٠٩.

تعرّف العرب المحْدَثين الخيّامَ إنّما جاءت من رُباعيّاته لا من علمه المجرّد وفلسفته الذّهنية الصّرفة. تعرّف العربُ المحْدَثون إذًا خيّامَ الرُّباعيّات ولم يتعرّفوا خيّام الرّسائل، في مصطلح أحد الباحثين الإيرانيّين. والرُباعيّاتُ كما يقول الأستاذ محمّد رضا قنبري: «اكتسبت صورتَها النهائية من التناقض الفلسفيّ في فِكْر الخيّام. ويمكن أن نتصوّر بسهولة أنّ الرُّباعيّات قد نُظمت تحت الضّغط الرّوحي الثقيل، والحادّ، وكأنّه بإنشادِ كلّ رباعيّةٍ استطاع الخيّامُ أن يُنقص جزءًا من توتّره الذهنيّ، وهكذا لم يكن الرّباعيُّ قالَبًا شعريًا صِرْفًا، بل ملاذًا لوجود الخيّام الشّعريّ الملتهِب وضميره الذي استولت عليه دائمًا أسئلةُ الوجود»(٨).

وقد آثرنا هنا أن نقدِّم ثلاثة تصوّرات لشخصية الخيّام، قدّمها ثلاثةٌ من كبار الشّعراء العرب في العصر الحديث عرفوا الخيّامَ من رُباعيّاته وترجموا هذه الرُّباعيّاتِ ترجماتٍ شعرية، وهم: وديعُ البستانيّ، وأحمد رامي، وإبراهيم العُرَيْض. وسنحاول فيما يأتي تجلية الصّورة التي قدّمها كلٌّ من الثلاثة للخيّام.

الخيّام في مرآة البستاني:

أعطى وديعُ البستانيّ ترجمتَه لرُباعيّات الخيّام هذا العنوان:

رُباعيّات عمر الخيّام - الفلكيّ الشّاعر الفيلسوف الفارسيّ

معرّبةً نظمًا بقلم وديع البستانيّ

وصدرت الطّبعةُ الأولى في الشّهر الثاني من سنة ١٩١٢م، في القاهرة. ويعلّق البستانيّ في

---

٨ ـ خيام نامه، ص ٢٥٧.

مقدّمة الطّبعة الثالثة لترجمته مشيرًا إلى الطّبعة الأولى بالقول: «وبها (الطّبعة الأولى للتّرجمة) فتحتُ البابَ عن الأدب الخيّاميّ لأبناء العربيّة، في عصر العروبة الجديد»[٩].

وعصْرُ العروبة الجديد يعني عند البستانيّ العصْرَ الذي يتحمّل مضموناتِ الخيّام ويكثر فيه من يَقبلون آراءَ الخيّام وربّما يستجيدونها ويطربون لها، فهو يقول بعد صفحتين من المقدّمة نفسها: «وسأثبتُ في الإخراج الثالث كلمةَ المنفلوطيّ إليّ، بخطّ يده الكريمة، فإنّها كانت تُرْسي ومِجَنّي، وبها ادّرعتُ يومَ فتحتُ البابَ عن أدبٍ فكريّ جريء، رُمِي صاحبُه بالزّندقة في حياته، وبالتهتّك بعد مماته. وها أنذا اليومَ، ورائي جيشٌ من إخواني العُمَريّين العرب، وقد انطلقت الحرّيةُ الفكرية انطلاقًا كاد يلتبس ببوح الإباحة وفوضاها. وقد أمِنَ القائلُ مغبّة القول، وباتَ الويلُ ويلَ الفِكْر والسّليقة والخُلُق، تيّارٌ تطوّر، يقال له التجدّد، جارٍ جارف»[١٠].

وفي مستطاع الدّارس أن يستخلص هنا شيئًا من بواعث البستانيّ على الترجمة والجوّ الذي انتشرت فيه الترجمة. فقد شاء البستانيّ أن يفتح لجمهوره العربيّ بابَ أدب فكريّ جديد. وعلينا أن نستكمل الصّورة بتذكّر أنّ البستانيّ شاعرٌ مسيحيّ يكتب لجمهورٍ جمهرتُه من أهل الإسلام، وقد نشر هذه الترجمةَ في مصر، ومصْرُ ذلك العصر تموج بضروب شتّى من الاضطرابات.

وقد تضمّنت مقدّمةُ البستانيّ لترجمته طائفةً من القضايا تتناولُ ولادةَ الخيّام ونسَبَه ووفاتَه ونشأته وعلومه وأعماله وفلسفته وشعره والرّباعيّات في اللّغات الغربية، وترجمته هو

٩ ـ رباعيات عمر الخيّام، الطبعة الثّالثة، ص ٥.

١٠ ـ رباعيات عمر الخيّام، ص ٨.

التي أعطاها قالَبَ السُّباعيّات[١١]. والذي يهمّنا هو فقط استنتاجاتُ البستانيّ أو تبصّراته الخاصّة لشخصية الخيّام، دون الالتفات إلى الآراء المدوّنة حول الخيّام والخُلاصات التي قدّمها مَنْ عرضوا لشخصيته في الأعصر المختلفة ومن الأجناس المتباينة.

عقدَ البستانيّ عنوانًا جانبيًا في تضاعيف مقدّمته سماه: فلسفته وشعره. ولاشكّ في أنّ الفلسفة والشّعر هما المفتاحُ لباب شخصية الخيّام. ونخال أنّ البستانيّ هنا كان تحت وطأة قراءاته حولَ الخيّام بالإنكليزيّة والفرنسيّة والإيطاليّة. ذلك أنّ السّؤال عن جوهر شخصية الخيّام بالطّريقة التي أخذَ بها البستانيُّ نفسَه هو من طبيعة التفكير الغربيّ، الحديث منه خاصّةً، الذي يحاول تقديم نظرة كلّية إلى الشّخصيّة ترى فيها شيئًا واحدًا ذا تجلّيات مختلفة. ولا جِدالَ في شأن حظّ البستانيّ من الثقافة الغربية. وقد قدّم البستانيُّ في عدد من الأسطر صورةً متكاملة لشخصيّة الخيّام في العصر الذي عاش فيه. واستند في رَسْم ملامحها إلى ما كتبه مَنْ ترجموا للخيّام من القدماء والمحْدَثين ورآه البستانيّ مُجاريًا للرُّباعيّات نفسها[١٢]. وأوّلُ ما يلفتُ الانتباهَ في وصْف البستانيّ فلسفةَ الخيّام وشِعْرَه حرصُه على تأكيد الطابع العمليّ لحياة الخيّام، أو الممارسة الفعلية اليومية. ولستُ على يقين من الدرجة التي كان عليها البستانيّ في رَسْمه لهذه الصّورة مجتهدًا أو مقلّدا. وتبدو لنا الشّخصيّة الخيّامية التي قدّمها البستانيّ منفعلةً بأمرَين: العلوم التي عالجها الخيّام، وأهل زمانه. يقول البستانيّ: «أجلْ، كان الخيّامُ رياضيًا يعالج الأرقامَ ويضرب أخماسَها بأسداسِها، وفلَكيًّا يساهر النجومَ ويرصد ثوابتها وسَيّاراتها. ولكنّ علم الأرقام لم يكن

---

١١ ـ انظر السّابق، ص ٩.

١٢ ـ نفسه، ص ١٦.

ليشغله عن علم الكلام، ولا كان سَيْرُ النجوم ليلهيه عن سَيْر الأنام. فقد كان في عزلته يستعيد رائدَ الطّرْف من مسارح النّجوم والأقمار، ويحُلّ عِقالَ الفكر من مشكلات الأتساع والأعشار، وينظر حوله فيرى من الطبيعة نباتًا ناميًا، ونهرًا جاريًا، وطائرًا شاديًا، ومن النّاس جائرًا عاتيًا، ولئيمًا مداجِيًا، وتقِيًّا مرائيًا، فيُطرِق مفكّرًا في شأن الإنسان ومصيره، معتبرًا بجهله وغروره، فيتراءى له الوجودُ فانيًا، والحاضرُ ماضيًا، والمستقبَلُ حاضرًا، فكان بذلك فيلسوفًا وشاعرًا. وُلِد الخيّامُ فيلسوفًا، وعاش عِيشةَ الفيلسوف، وشاعرًا وعاش عِيشةَ الشّاعر، ومات فيلسوفًا وشاعرًا»[١٣].

هكذا يبدو الخيّامُ في مَرْسَم البستانيّ شبيهًا بجَبَل الشّاعر الأندلسيّ ابن خَفاجة: طَوالَ اللّيالي مفكِرٌ في العواقب. ويبدو العنصرُ الطاغي على شخصية الخيّام متمَثّلًا في عنصر التأمّل الساعي إلى اكتشاف سِرّ الخَلْق والفَناء والمصير. ولعلّ المرءَ يستطيع القولَ إنّ الخيّام كان يعيش محنةَ العقلِ القاصرِ عن إدراك ألغاز الوجود. والفارقُ بين الخيّام وغيره هو الفارقُ بين من يهمّه أن يعرف ومن ليس كذلك. ألحَّ في سبيل أن يعرف فازداد جهلا. والسّؤالُ الذي يقدِّم نفسه هنا هو أنّ الإسلام بمصادره الأساسية، وكذا الأديان الأُخَر، أجابت عن كثير من الأسئلة التي ألحّتْ على ذهن الخيّام، لكنّ الخيّامَ فيما يبدو انصرف عنها، يبدو كمَنْ أراد أن يكشف مجاهلَ طريق فاكتشف أنّه عاجز، وهذا نفسُه شكلٌ من أشكال العلم، فالعجْزُ عن المعرفة معرفةٌ.

ويعرض البستانيُّ صورةَ الخيّام في قالَبٍ من صراع الفِكَر والعقائد، ويهتمّ بما قيل من نِزاع الخيّام مع صوفيّة عصره. والحقيقةُ أنّ من كتبوا عن نَيْسابور وخُراسان في ذلك

---

١٣ ـ نفسه، ص ١٥.

الوقت يشيرون بوضوح إلى الاضطراب السياسيّ والفكريّ والعَقَديّ الذي شهده ذلك العصرُ والمصر. وعند البستانيّ «كان الخيّامُ ذا فكرٍ ثاقب، ونفس ذكية، فلم تُغشِ بصيرتَه حجبُ التّضليل، ولا انعقدتْ لُكْنتُه بحجّة القال والقِيل، فراح يزيِّف أقوالَهم، وينتقد أعمالهم، ويرميهم بكلّ سَهْم صائبٍ من الحقيقة كَبِدَها. وراحوا يرمونه بالكُفْر والإلحاد، ويسلقونه بأسنّة ألسنةٍ حِداد»[١٤].

ثمّ عرَضَ البستانيّ لقول من قالوا إنّ الخيّام كان فيلسوفًا ماديًّا مثل لوكريشوس، ولقول من قالوا إنّه كان صوفيًّا بحتًا «وأنّه كان يتغزّلُ بالخمرة تغزّلًا، ويريد بها العِزّةَ الإلهيّة، شأن ابن الفارض من شعراء العربيّة، وحافظ من شعراء الفارسيّة»[١٥]. وينتهي البستانيّ إلى الحَيْرة في شأن ما كان عليه الخيّامُ حقًّا: خليعًا ماجِنًا أو فيلسوفًا نزيهًا عفيفا.

ثمّ نجده يعرض للشَّبَه الذي لاحظَه بعضُهم بين رُباعيّات الخيّام ولُزوميّات المعرّيّ، ويشير إلى نِقاط التقاء الأثَرَين[١٦]، ويرجِّح استبعادَ اقتباس شاعر الرُّباعيّات من شاعر اللّزوميّات[١٧]. ويستغرب المرءُ قولَ البستانيّ: «فالأَولى بنا أن نحسبَ النَّيسابوريَّ مستمِدًّا من«جمهورية أفلاطون» من أن نلبسه عارَ السّرقة من لُزوميّات شاعر المعرّة»[١٨]. والذي يبدو لنا أنّ البونَ شاسعٌ بين مشْرَب الخيّام، ومذهب كلٍّ من المعرّيّ وأفلاطون، ونرى الخيّامَ صاحبَ مذهب ألحّ في الدعوة إليه:

---

١٤ ـ نفسه، ص ١٦.

١٥ ـ نفسه، ص ١٧.

١٦ ـ نفسه، ص ١٨.

١٧ ـ نفسه، ص ١٩.

١٨ ـ نفسه، ص ١٩.

اشرَبِ المدامَ التي تزيل من القلب همَّ الكثْرةِ والقِلّة

وتُبعده عن الانشغالِ بالاثنتين والسّبعين مِلّة،

ولا تتعفّفْ عن الكيمياءِ التي

تَناوُلُ جَرْعةٍ واحدة منها يزيلُ ألْفَ عِلّة وعِلّة

إنّ الذي شاء الخيّامُ أن يقوله للنّاس وقالَه مِرارًا: لِمَ القلَقُ ومزيلُ القلق موجودٌ؟ وهل هناك ما يستحقّ أن نقلق من أجله؟ وإذا كان ثمّة ما يبعث في النفس السّرورَ والبهجة فلِمَ العزوفُ عنه؟ الخيّامُ فيما نرى ممتلئ بما يريد أن يقوله. وما قاله يعرفُ النّاسُ جزءًا منه، ولكنّهم لا يمضون فيه إلى الحدّ الذي مضى إليه الخيّام.

وربّما تبدو الصّورةُ الخيّامية لدى البستانيّ أكثرَ وضوحًا حين يقدِّم قولَ أحد مترجمي الخيّام الغربيّين: «وقد أعجبني في هذا الصّدد قولُ أحد مترجميه الغربيّين: «إنّ الخيّام بسَعة علمه واطّلاعه كان مسلمًا طليقَ الفكر من قيود التقاليد، وشديدَ الجرأة على المجاهرة باعتقاده المطابق للمعقول ولو جاء مخالفًا للمنقول، شأنُ السّواد الأعظم من علماء المسيحيّين اليومَ الذين يُضلون رجالَ الدّين حزبًا عَوانًا، ويرمون الرّؤساء الرّوحيين بأسْهُم الانتقاد والتثريب»[19].

وحِكايةُ سَعة العلم هذه لا ينبغي أن تمرّ من دون تعليق. وقد يوافق المرءُ على ما يذهب إليه بعضُ الإيرانيّين من القول: «لعلّ اطّلاعَ الخيّام على الفلسفة والحِكْمة وقُرْبَه من ابن سينا وتعرّفه آراء فلاسفة اليونان القدماء، هي التي فسحت المجالَ لأن يوجد في رُباعيّاته مفهوماتٌ مثل الشّكّ والحَيْرة ونُشْدان المسرّة، لكنّه من الصّعب تأكيدُ

---

١٩ ـ نفسه، ص ٢٠، ٢١.

ذلك. ولأنّه شخصٌ قرأ كثيرًا من الكتب وفكّر كثيرًا، أدركَ في النّهاية أنّ ما كان يعدّه حقيقةً ليس هو حقيقةً في ذاته بل ظلًّا للحقيقة؛ ومن هنا فنحن عاجزون عن الوصول إلى الحقيقة. وربّما كانت هذه هي الأسبابَ التي دعت إلى رَمْيه بالإلحاد؛ ذلك لأنّه كان يقول إنّ الإنسانَ عاجز عن دَرْك الحقيقة»[٢٠].

ومهما يكن الأمرُ، فلابدّ من الإشارة إلى أنّ البستانيّ نفسه ظلّ حائرًا حتّى النهاية إزاء شخصية الخيّام التي حاول استجلاءها من الرُّباعيّات التي ترجمها، فهاهو يقول: «فليس قليلًا ما تجدُ الرّباعيّةَ الكُفْريّة نِسبةً إلى مغزاها، تِلْوَ الرّباعيّةِ الابتهاليّة نِسبةً إلى فحواها، فتحتار في أمر الخيّام، ويتردّد حُكْمُك فيه بين النقيضين: شَكّه ويقينه، وكُفْره ودِينه»[٢١]

وتلكم أبرزُ ملامحِ الصّورة الخيّاميّة كما استشفّها البستانيّ.

عبقريّة رامي أمْ عظَمةُ الخيّام؟

في تعامل الشّاعر أحمد رامي مع الخيّام يقفز إلى الذّهن قصّةُ العبقريّة مع العبقريّة. عبقريّة الشّاعر الفارسيّ المبرّز وعبقريّة الشّاعر العربيّ الشديد الحساسيّة والإرهاف والتمكّن من أدوات التعبير المصوِّر لزوايا النفس وأغوارها السحيقة. والشيءُ الواضح في قصّة ترجمة رامي لرُباعيّات الخيّام أنّه احتشد لهذه الترجمة احتشادًا كبيرًا، وكان من مشجّعاته على ذلك افتقارُ اللّغة العربيّة في ذلك العهد إلى هذه الرُّباعيّات منقولةً عن الفارسيّة، لأنّها كانت آنئذ قد تُرجمت إلى العربيّة نقلًا عن الإنكليزية وربّما الفرنسية.

---

٢٠ ـ د. أحمد تميم الداري، تاريخ أدب بارسى [بالفارسيّة]، ص ١٧٢.

٢١ ـ رباعيات الخيّام، ص ٢٤.

ويذكر رامي أنّه اطّلع أولًا على نسخة الرُّباعيّات التي نشرها المستشرق الفرنسيّ نيقولا سنة ١٨٦٧م. ثمّ اطّلع على نُسَخ الرُّباعيّات الخطيّة في كلٍّ من دار الكتب الأهلية ومدرسة اللّغات الشرّقيّة في باريس وفي مكتبة برلين وفي المتحف البريطاني ومكتبة جامعة كمبردج. وقرأ كذلك كلَّ ما يتّصل بالخيّام في هذه المكتبات، ثمّ صدرت الطّبعة الأولى من ترجمته عام ١٩٢٤م. ويبدو أنّ ما حصّله من معارف حول الخيّام ورُباعيّاته الفارسيّة، وأفاد منه في إعداد مقدّمة طبعته الأولى، لم يشفِ غليله. ولذلك ظلّ بعد الطّبعة الأولى جادًّا في تعرّف روح الخيّام الحقيقيّ ورُباعيّاته التي صحّت نسبتُها إليه: «ودارت الأيّامُ واكتُشِفتْ مخطوطاتٌ جديدة لرُباعيّات الخيّام وظهرت كتبٌ جديدة عن عمر الخيّام فزدتُ علمًا بالرّجل وزدتُ تعلّقًا به وتفهّمًا لروحه. ووجدتُ في دار الكتب المصرية من الكتب الفارسيّة والعربيّة التي تناولتْ ذكْرَه ما لم أوفّق إلى إيجاده أيّامَ كنتُ في أوربا، فراجعتُ ما ترجمتُ له من الرّباعيّات في الطّبعة الأولى، وزدتُ شيئًا غير يسير مما وقع لي منها وكان جديدًا عليّ. ثمّ وضعتُ مقدّمةً أغزرَ مادّةً وأكثر إيضاحًا وأدقّ تحليلًا، وأخرجتُ طبعةً ثانية في ربيع سنة ١٩٣١م، أضفتُ إليها ما لم أكن أعرفُ عن حياة الخيّام أو رُباعيّاته، واخترتُ من كلّ ما نُسب إليه ما تحقّق لي مصدرُه ووضح خبرُه»[٢٢].

كذا إذًا زاد رامي علمًا بالخيّام وتعلّقًا به وتفهّمًا لروحه، فقدّم، فيما يرى، صورةً خيّاميّة خال أنّها أدنى إلى الحقيقة. ولا غنى هنا عن الإشارة إلى أنّ رامي شرَعَ في ترجمة الرّباعيّات وهو تحت وطأة فَقْد أخيه الذي توفّي ودُفِن بعيدًا عن أهله وبلده، فتألّم الشّاعرُ كثيرًا واستعان بهذا الألم في تصوير محنة الخيّام: «وإنّما بدأتُ ترجمةَ هذه

---

٢٢ ـ ديوان رامي، ص ص ٤٠٧ـ٤٠٩.

الرّباعيّات في باريس سنة ١٩٢٣م بعد أن وصلَني نَعْيُ أخي الشّقيق الذي مات ودُفِن في دار غربة أحسستُ آلامَها وأنا نازحُ الدّار، فاستمددتُ من حزني عليه قوّةً على تصوير آلام الخيّام، وظهر لعيني بطلانُ الحياة التي نعى عليها (كذا) في رُباعيّاته، فحسبتُني وأنا أترجمها أنظِمُ رُباعيّاتٍ جديدة أودِعُها حزني على أخي الرّاحل في نَضرة الشباب وأصبّر نفسي بقَرْضها على فَقْده»[٢٣].

ويعني ما يقوله رامي هنا أنّه وهو يترجم رُباعيّات الخيّام كان يعيش جوًّا نفسيًّا شبيهًا، فيما اعتقد، بالجوّ الذي نظم فيه الخيّامُ الرّباعيّات. وتأثيرُ ذلك واضحٌ تمامًا لمن ألقى السّمعَ إلى نبض رُباعيّات الخيّام في ترجمة رامي.

المهمّ في هذا كلّه أنّ رامي اجتهد كثيرًا في تقديم صورة صحيحة للخيّام لقارئه العربيّ وربّما فاق غيره في هذا المجال، وظلّ برغم ما حصّله من معارف ومعلومات حول هذه الشّخصيّة شديدَ الشّكوى من عدم قدرته على كشْف القناع تمامًا عن هذه الشّخصيّة التي رأينا أنّ التناقض مفتاحُ بابها: «ولسنا نعرفُ الكثيرَ عن حياة الخيّام أو نجدُ شيئًا من آثاره الأدبية الأخرى فنستدلّ به على فهم شخصيته، أو نستعين به على تفسير ما غمض من الرّباعيّات»[٢٤].

أراد رامي أن يفهم روحَ الخيّام ليقدّمه لجمهوره العربيّ، وليفهم بعضَ الرّباعيّات التي استغلقت عليه أبوابُ فهمها، بل كان يعتمد على الرّباعيّات نفسها في استكشاف الأغوار السحيقة لهذه الشّخصيّة؛ لكنّ الحيرة التي أدركت كلّ من تحدّثوا عن الخيّام لم

---

٢٣ ـ انظر السّابق، ص ٤٢٠.

٢٤ ـ نفسه، ص ٤٠٦.

نُعفِ رامي من سطوتها. وحَيرتُه هي حيرةُ الأدباء التي تحدّث عنها رامي من دون مواربة: «حار الأدباءُ في فهم الخيّام؛ فمنهم من عدّه مستهتَرًا يهزأ من الأدباء ولا يعتقد بالبَعْث، ومنهم من أنزلَه منزلةَ الصّالحين وعدّه طاهرَ الذّيل راسخَ اليقين»[٢٥]

وإزاء هذا الإبهام الخيّاميّ المستحكِم عمد رامي إلى استنطاق الرّوح الخيّامي السّاري في أعطاف الرّباعيّات، هذا الرّوح الذي عبّرنا عنه قبلُ حين قلْنا عن الخيّام إنه الشّخصيّةُ الجامعةُ للأضداد: «ولعلّ أظهر ما في الرّباعيّات النَّعْيُ على قِصَر الحياة وبُطلانها، وهي شكوى الإنسان منذ خُلِق، والخيّامُ في نَظْمها بين متفائل ومتشائم، وقدَرِيّ ومتصوّف، وتقيّ ومستهتَر، ولكنّه أميلُ ما يكون إلى اليأس إلى حدّ السُّخر من الحياة، والسّخر من الحياة إلى حدّ الضّحك من كلّ شيء في الوجود»[٢٦].

وبرغم كلّ ما قيل ويقال في شأن الخيّام، يظلّ هناك اعتقادٌ مشترك تقريبًا عند من أطالوا الوقوفَ عند شخصية الخيّام وأعملوا عقلَهم الكاشف في تبيّن حقيقة شخصيته. وخلاصةُ هذا الاعتقاد أنّ الخيّام كان يعتقد في وقتٍ من الأوقات أنه يستطيع بضياء العقل كَشْفَ المنطق الذي يحكُم سَيْرَ الأشياء في الوجود والعدَم وفي السّلوك البشريّ، وحين أدرك عجْزَه عن ذلك ثار ونقم ودعا إلى ضَرْبٍ من السّلوك لا يوافقه عليه الكثيرون. أعياه فهمُ الحِكْمة التي تمضي عليها أمورُ الحياة، فأدركه ضَرْبٌ من الحَيرة من نوع حَيرة القائل:

كَمْ عاقـلٍ عاقـلٍ أعيـتْ مذاهبُـه ... وجاهـلٍ جاهـلٍ تلقـاه مرزوقـا

---

٢٥ ـ نفسه، ص ٤٠٧.

٢٦ ـ نفسه، ص ٤٠٠.

هـذا الـذي تـركَ الأوهـامَ حائـرةً   وصـيّرَ العـالِمَ النِّحريـرَ زِنـديقا

ونحسب أنّ رامي قصَدَ إلى شيء من هذا حين قال: «هكذا عاش عُمَر: نظر يَمنةً ويَسرةً فإذا دُوَلٌ تقوم ودولٌ تفنى، وإذا النفوسُ خلت من كريم العواطف، والقلوبُ أقفرت من رقيق الإحساس، وإذا المتقرّبون إلى الملوك ينالون الحظوة لديهم وهم جُهَلاء، وإذا أدعياءُ الزّهد والصّلاح يجهرون بالتقوى وهم أخبثُ النّاس طَوِيّةً، وانجلى لعينيه بُطْلانُ العالَم، وبان له غرورُ الحياة، فقصر وقتَه على فئة من أصحابه سكن إليهم وارتاحت نفسُه إلى مجالسهم خاليًا بهم أمامَ داره في ضوء القمر أو هائمًا معهم في نواحي نَيسابور بين الحدائق الوارفة الظّلال. وتخلّص من متاع الحياة الزائل وآثر أن يكون مذهوبًا في عالم الرّوح حتّى يتّصل بالخالق الذي منه وإليه كلُّ شيء. وظلّ في أوقات نشوته يرسل رُباعيّاته يبثّها أفكارَه ويودعها سُخْرَه من عيش الغرور، تقذف به نفسُه تارةً إلى اليقين فيجأر إلى الله أن يغفر ذنبه ويستر عيبه، وطورًا إلى الشكّ فيسأل: لِمَ هبطَ الدّنيا ولماذا الرّحيل؟»[٢٧].

ويُفهم من كلام رامي تصوّرُه أنّ الذي كان يدفع الخيّامَ إلى الكأس والشّراب وطلَب المتعة إنّما هو يأسُه من إدراك الحِكْمة التي تسيِّر الأشياء أو ما يسوقه الخالقُ المدبّر من قضاء: «حتّى إذا يئس من كلّ شيء ارتمى في أحضان الأنس واندفع إلى شفة الكأس، فلم تُجْدِه الحِكْمةُ ولا الاستهتارُ فتيلًا في فهم أسرار الوجود. ثمّ يصحو من نشوته وتهدأ أعصابُه فيشعر بالخطيئة وينيب إلى الله يسأله الرّحمة»[٢٨].

---

٢٧ ـ نفسه، ص ٣٩٨، ٣٩٩.

٢٨ ـ نفسه، ص ٣٩٨.

ويمضي رامي إلى تعليل تعلّق الخيّام بالخمرة بأنها تُحرّرُ روحَه من وطأة الجسد ومطالبه فينسى همومَ الحياة وضغوطها التي تحيل الحياةَ جحيمًا لا يطاق(٢٩).

ويعدّد رامي عقائدَ الخيّام، وهي عقائدُ أشار الآخرون إلى كثير منها، لكنّ رامي يبدي أحيانًا اطمئنانًا إلى صحّة تحديده لها وتشخيصه إيّاها، ويتحدّث بلُغة المتأكّد مما يقول: «على أنّ الخيّام كان جَبْريًّا يعتقد أنّ الإنسان تسيِّره قوّةٌ خفيّة لا يملك دفعها ولا تدع له فرصة الاختيار بين النافع والضارّ. وهو بالرّغم مما يظهره في رُباعيّاته من الشكّ في أمر الحياة والموتِ موحِّدٌ يؤمن بوجود إلهٍ خلَق الكونَ وهيمنَ عليه، مؤدّ فريضةَ الحجّ، مواظبٌ على الصّلاة. ولذلك أدخل المتصوّفةُ، وهم ألدُّ أعدائه، بعضَ أشعاره في أورادهم واهتمّوا بدَرْسها»(٣٠).

وحين يوسَمُ الخيّامُ بالجَبْريّة، لابدّ أن يعني ذلك من وِجهةٍ خاصّة إحساسًا غامرًا لديه بأنّه مستحِقٌّ لأن يَفعل ما يشاء، أو، على الأقلّ، بعضَ ما يشاء، لكنّ الأمور ليست كذلك، إذ إنّه صحيحٌ تمامًا أنّ الإنسان من بين المخلوقات جميعًا مكرَّمٌ وفق البيان الإلهيّ: « ولقد كرّمْنا بني آدم » لكنّ هذا التكريم إنّما جاء من الخالق العظيم سبحانه، بل لعلّنا نقول بالمبدأ القرآنيّ الآخَر الذي خوطب به النّبيّ محمّد عليه الصّلاة والسّلام: «ليس لكَ من الأمرِ شيءٌ» [آل عمران/ ١٢٨]، والمبدأ الآخَر: «لله الأمرُ مِن قبلُ ومن بعد» [الرّوم/ ٤]. وهنا فيما نرى مشكلةُ الخيّام، مشكلةُ من خال نفسَه يعرف فاستبانَ أنّه لا يعرف، ومن ظنّ نفسَه يقْدِر فاكتشف أنّه لا يقْدِر، وإذ أثاره ذلك وأقضّ

٢٩ ـ نفسه، ص ٣٩٨.

٣٠ ـ نفسه، ص ٤٠٧.

مَضْجَعه تبنّى شيئًا شبيهًا بما عبّر عنه الشّاعر العربيّ الأندلسيّ ابنُ زيدون:

واغتـــنمْ صـــفْوَ اللّيـــالي إنّـــما العـــيشُ اخـــتلاسْ

و «العيشُ اختلاسٌ»، مبدأٌ معروف في السّلوك البشريّ، لكنّ الخيّام يخلع عليه إطارًا تأمّليًا نظريًّا، ويعبِّر عنه في قالَب فنّي آسر هو قالَبُ الرّباعيّ الفارسيّ الذي كثيرًا ما أشار الإيرانيّون إلى أنّه شكلٌ فنّيّ مميّز للرّوح الإيرانيّ. وفي هذا الاتجاه يمضي قولُ رامي: «على أنّه كان يخشى أن يحرمه الموتُ نعمةَ هذه المجالس في حضرة الأوفياء من أصحابه، وأخصُّهم أهلُ الجمال، ويمتدّ به الخوفُ من الموت، ويطول به الحنينُ إلى الحياة حتّى يتصوّر قبره تحت نثارٍ من يانع الزهر، فتصدُق نبوءته»[٣١].

وقد نستطيع القول إنّ رامي عوّل كثيرًا في استكناه روح الخيّام على رُباعيّات الخيّام التي عاش معها أمدًا وهو في فرنسة غريبٌ عن بلده وتحت وطأة الإحساس العميق بفَقْد الشقيق الذي توفّي غريبًا عن بلده وأهله أيضًا. ومعظمُ جزئيّات الصّورة التي رَسَمها رامي للخيّام مستمَدٌّ مما تحكيه الرُّباعيّات سِرًّا وعلانية: «ثمّ ينعى (الخيّام) على الموت ويؤلمه أن لم يَعُدْ أحدٌ ممن ذهب فيخبر عن حال الرّاحلين، ويعتقدُ أنّ الإنسانَ لن يعود إلى هذه الدنيا، فيقول: عَلامَ إضاعةُ العمُر في النّوم وعدَمُ انتهاز الفُرصِ، إذن سِرُّ الحياة أن تصحو وأن تشرب، لا تهتمّ بأمس ولا بغَد. نادمَ الكأسَ في مجلس الحبيب ليلًا في ضوء القمر، وسَحَرًا عند طلوع الفجر، ومساءً عند غروب الشّمس على نغم النّاي والرّباب في الربيع على شفا الوادي وعلى ضفاف الغدير بين الزّهر المفترّ والجوّ المعطّر. فإذا ما ذكر حرمانَه من الخمر بعد الموت طلَبَ أن يُغسَّل بها

---

٣١ ـ نفسه، ص ٣٩٨.

وأن يُقَدّ نعشُه من كَرْمها، حتّى إذا بلي جسدُه ودّ لو تُصاغ منه الدّنانُ والأقداح. فإذا خاف ألسنةَ السّوء قال: لا تهتمّ بنَقْد الناقدين، أرضِ نفسَك قبل أن تُرضي النّاس، لا تُظهِرِ التّقى واسخَرْ من المتزهّدين، واعلم أن ليس في العالم إنسانٌ كامل »[٣٢].

ولا يُغفل رامي قضيّةً أشار إليها كثيرون قديمًا وحديثًا، وهي صلةُ الخيّام بالصّوفيّة في عصره، إذ يبدو أنّ التصوّف كان ذا شأن كبير في تلك البلاد، في ذلك العصر. ويتبنّى رامي الفكرةَ التي تقول بالخصومة بين الخيّام والصّوفيّة، وبأنّ بعض رُباعيّاته كان مقبولًا لدى الصّوفيّة وبعضًا آخر رفضَه الصّوفيّةُ رفضًا قاطعًا، وعلى أساس ما جاء في هذه الرُّباعيّات من آراء بُنِيت الخصومةُ بين الفريقين: «ولذلك أدخلَ الصّوفيّة، وهم ألدُّ أعدائه، بعضَ أشعاره في أورادهم واهتمّوا بدَرْسها. غير أنّ الكثيرين من بينهم لم ترقْهم طائفةٌ كبيرة من رُباعيّاته فناصبوه العِداء وهدّدوه بالقتل، فهرب من وجوههم ولزم الصّمتَ عهدًا طويلًا، وأقفلَ بابه في وجوه زوّاره، وأضمر سرّه لا يُظهر النّاسَ عليه»[٣٣].

والحقيقةُ أنّ صلة الخيّام بالصّوفيّة كانت أحدَ المباحث الرئيسة لدى من عرضوا لحياة الخيّام في العصر الحديث. لكنّ الدّرس الحديث انشغل بمسألة ما إذا كان الخيّامُ نفسُه صوفيًّا. ويبدو أنّ أوّلَ من أشاع فكرةَ انتساب الخيّام إلى الصوفيّة Jean Baptiste Nicolas الذي ترجمَ الرّباعيّات ونشَرَها في فرنسة[٣٤]. وممن يدافع عن المشْرَب العِرْفانيّ الصّوفيّ لدى الخيّام الباحثُ الإيرانيّ المتميِّز الدكتور حسين محيي الدّين إلهي

٣٢ ـ نفسه، ص ٣٩٧.

٣٣ ـ نفسه، ص ٤٠.

٣٤ ـ خيام نامه، ص ١١٩.

قُمْشَه اى، الذي يؤكّد بالدّليل تِلْوَ الدّليل أنّ الخمرة التي يدعو الخيّامُ إلى شُربها ليست هي ابنةَ العنب كما ظنّ كثيرون، بل هي نشوةُ المحبّة الإلهية التي عبّر عنها القرآنُ بقوله تعالى: «يحبُّهم ويحبّونه»، والتي أفرد لها مؤلّفو الصّوفيّة حيّزًا واسعًا من تصانيفهم. ويعلّق الدكتور قمشه اى على الرّباعية الخيّامية:

اشْرَبِ المدامَ التي تُزيل من القلْب همّ الكثْرةِ والقِلّة،
وتُبعده عن الانشغال بالاثنتين والسّبعين مِلّه،
ولا تتعفّف عن الكيمياءِ الّتي
تناولُ جُرْعةٍ واحدة منها يزيلُ ألفَ عِلّة وعلّه

قائلًا: أيُّ شَرابٍ هذا الذي يحبو حياةَ الخلود، وأيّةُ مُدامٍ هذه التي تحرّر التّجّارَ المولَعين بالموازين من الأوزان وحساب القِلّة والكثرة، وأيُّ إكسيرٍ وأيّةُ كيمياء هذه التي تشفي من ألف مَرَضٍ قاتل بجَرعة واحدة... لا شكّ في أنّه ليس لابنة العِنَب، التي سُكْرُها ضئيلٌ وخُمارُها كثيرٌ وسرورُها خيالٌ وعربدتُها جِدالٌ وذهولُها وبال، هذه المنزلةُ التي تجعلُ الخيّامَ ـ الذي ذكرَه معاصروه بألقابٍ مثل الإمام وحُجّة الحقّ ودعاه الحكيمُ سَنائي رائدُ المثنويّ العِرْفانيّ «إمامَ الحكماء»، ودرَسَ عليه أعظمُ شخصيّةٍ دينية في ذلك العصر، الإمامُ الغزاليّ ـ يعدّها دواءً لأسقام النّاس، ويدعو كلَّ النّاس إليها ويريد لنفسه أن يكون ثَمِلًا بها ويقول:

مِنْ دون هذا الدّاذيّ الصِّرْف، لا قدرةَ لي على العيش
ومن دون احتساءِ كؤوسه، لا أستطيعُ تحمّل الجسَد،
وأنا عبدٌ لتلك اللّحظة التي يقول فيها السّاقي:

إليكَ رَشْفةً أخرى، وأنا لا أستطيع.

ومن ثَمّ، فهذه العُقارُ من إبريقٍ آخر، تلك الخمرةُ المتحدَّث عنها هنا حقيقةٌ لا مجاز، وما قيل من عجائبَ وغرائبَ في وصْف تلك الخمرة التي لها فعلُ الكيمياء هو عينُ الحقيقة، وطعْمُ هذه الخمرة هو الذي أثار اشتياقَ العقلاء وجعلَهم مجانين في الجبال والصحاري؛ ولعلّها هي التي يقول القرآنُ عنها (سورة المطفّفين، الآية ٢٥) ما معناه:

«الأبرارُ في نَعيمها ينظرُ بعضُهم إلى بعض وتعرف في وجوههم نَضْرةَ النّعيم»[٣٥].

لكنّ كثيرين من أهل زماننا في الشّرق والغرب ينفون أن يكون الخيّامُ نفسُه صوفيًّا، وإن سلَكَ طريقَ الصّوفيّة أحيانًا في استعمال المضمونات والمعاني المخالفة للدّين والإيمان على سبيل الكناية والمجاز. ومن هؤلاء المنكِرين لصوفية الخيّام الأستاذُ آربري[٣٦]، وهنري ماسيه[٣٧]، ومؤلِّفُ الكتاب الممتاز عن الخيّام الأستاذ محمّد رضا قنبري الذي يقول: «والآنَ، كيف يمكن اعتدادُ هذا التّلميذ البارز في مدرسة الشيخ الرّئيس، الذي يُنعَت بأقبح النّعوت لدى المتصوّفة، في زُمرة الصوفيّة. إنّ هذا الادّعاء من دون دليل، وليس ثمّة أيّ برهان لتأييده وتأكيده»[٣٨].

في أرجوحة القَدَر: الخيّامُ والعُرَيّض

ربّما تظهر الصّلةُ بين الشّاعرالبحريني إبراهيم العُرَيّض والخيّام في أربعة أبيات

---

٣٥ ـ رباعيّات حكيم عمر خيام، ص ٢-٤.

٣٦ ـ خيام نامة، ص ١١٩.

٣٧ ـ انظر السّابق، ص ١٢٠.

٣٨ ـ انظر السّابق، ص ١٢١.

جاءت في التوطئة التي كتبها العُرَيّض لترجمته رُباعيّاتِ الخيّام في الثالث من شهر شعبان سنة ١٣٥٤هـ، وهي:

إنّي لأشعرُ ما قَدْ كنتَ تشعرُهُ ... ألستُ مثلَكَ في أرجوحةِ القَدَرِ

وما قصَرتُ يدًا عن بثّ معتقدي ... إلّا لأنّي مسبوقٌ على الدُّرَرِ

أيُترعُ القدَرُ الجبّارُ من دَمِنا ... كأسًا دِهاقًا ونُسقاها على قهَرِ

فأينَ روحُك يا خيّامُ تُسعِفُني ... حتّى أُترجمَ ما خلّفتَ من أثَرِ؟[٣٩]

وتبدو لنا هذه الأبياتُ الأربعة هادِيًا في بيداء شخصيّة الخيّام كما فهمها العُرَيّض وشاء أن يقدّمها لقُرّائه العرب، وفيها يعلن العُرَيّض أنّ ما عبّر عنه الخيّامُ وكان يؤرّقه ويُقِضّ مَضجَعَه هو نفسُه الذي كان يلحّ على نفس العُرَيّض ويفزعه ويدفعه إلى البكاء أحيانًا، حتّى كأنّ لسان حاله يقول وهو ينشِد رُباعيّات الخيّام: أنا أيضًا مثلك يا خيّامُ في أرجوحة القَدَر الذي يمضي بي في كلّ وِجْهة لا حولَ لي ولا قوّة إزاءَ صَنيعه بي. ويبدو أنّ هذا الإحساس بوطأة القَدَر هو أوّلُ ما واجه العُرَيّضَ من رُباعيّات الخيّام في الترجمة الإنكليزية لِفتزْجِرالد، إذ نجده يقول: «كان أوّلُ اطّلاعي على معاني الخيّام الفلسفية لمّا كنتُ تلميذًا في الهند ناشئًا وذلك خلال ترجمة «فِتزْجِرالد» الشهيرة. فقد كنتُ أترنّم بأبياتها شَغِفًا في خَلَواتي حتّى لأذكرُ أنّي ما كنتُ في إنشادي أبلغ قولَه:

Ah! Moon of My Delight who knowst no wane

حتّى تهطل دموعي وأُجهِش بالبكاء، لِما كان يغمرني من شعورٍ ببطلان الحياة، ويتولّاني

---

٣٩ ـ رُباعيّات الخيّام، ص ٤١.

من حسرة على زوال الآثار»[٤٠].

وقد ظلّت هذه التجربةُ الأولى للعُرَيّض إزاءَ رُباعيّات الخيّام تلاحقه إلى أن دفعته أخيرًا إلى ترجمة الرُباعيّات إلى العربيّة، قصْدًا منه إلى نَقْل التجربة التي عاشها هو إلى قرّائه العرب؛ وهي التجربةُ التي اعتقد أنّ من ترجموا رُباعيّات الخيّام قبْلَه لم يستطيعوا نقْلَها إلى جمهورهم: «والّذي دفعني إلى تعريب الخيّام - رغم محاولات الكثيرين قَبْلي - هو أنّي أردتُ أن أنشئ نفسَ الجوّ الذي كنتُ أشعرُ به في تلاوة الخيّام منذ صغري. ذلك الجوّ الذي قارب منه البستانيّ أو كاد، لولا أنّه جعل رُباعيّاته سُباعيّات»[٤١].

هكذا كان قصْدُ العُرَيّض إلى ما يمكن تسميتُه إشْراكَ القُرّاء العرب في تذوّق الرّوح الخيّاميّ وتحسّس الانفعالات التي استبدّت بنفس الخيّام وجاش بها صدرُه فقذَفَها على لسانه، كما يقول أحدُ أساطين البيان العربيّ في منتصف القرن الأوّل الهجريّ، حين سُئل عن البلاغة. يقول العُرَيّض: «كنتُ أطمح ببصري إلى أن أُبرز تلك العواطفَ المتّقدة التي يمتاز بها شعرُ الخيّام في رُباعيّاته معرَّبةً نظْمًا في أبهى حُلَلها»[٤٢].

وثَمّة بعضُ ملاحظاتٍ نبّه عليها العُرَيّض وبيّن أنّ إبرازَ روح الخيّام لقرّائه العرب عزيزُ المنال دون الأخْذ بها. ومن ذلك أنّ دراسة الخيّام دراسةً صحيحة وكاملة لا تتحقّق من دون قراءة الخيّام بلُغته الفارسيّة: «فلا زلتُ أرى أنه مَنْ أراد أن يدرس الخيّام، فلا أحسنَ له من أن يوافيه في لُغته. فإنّ دون التّرجمة البالغة والتعريبِ القويم

---

٤٠ ـ انظر السّابق، ص ٥.

٤١ ـ انظر السّابق، ص ٢٦.

٤٢ ـ انظر السّابق، ص ٢٧.

عقباتٍ جمّةٍ، أتينا على بعضها، ولا يقدّرها إلّا مَنْ عاناها»[٤٣]، ومن ذلك أيضًا أنّ روحَ الخيّام يُستخلَص من جملة رُباعيّاته ومن تأمّل الرّباعيّات كلّها، لا من رُباعيّة واحدة على انفراد: «والعبرةُ، على كلٍّ، ليست بالرُّباعيّات فُرادى، وإن كان هذا لابدّ منه شروعًا لفهم الخيّام وسَبْر غَوْر معانيه، وإنّما بما يتجاوب من أصدائها بشكلٍ كلّي في المجموعة، فهذا الذي يبعثُ الخيّامَ بيننا حيًّا يُرزق.. ومن هناك تصحّ دِلالةُ التّرجمة على روحه التي عاش بها.. قبل قرون.. روحِ الإنسان الحائر أمامَ حقيقة وجوده»[٤٤].

كان همُّ العُرَيّض منصرفًا إلى اصطياد الرّوح الخيّامي الهائم في أودية الرُّباعيّات، وقد أعدّ لذلك عُدّته مستفيدًا من تمكّنه من ناصية الإنكليزية والفارسيّة معًا. وكان مستيقنًا تمامًا أنّ ثمّة عنصرًا أساسيًا واحدًا يختصر الرّوحَ الخيّاميّ، ومن هنا لا مناص من اكتشافه وتحديده وتقديمه لقرّاء الرُّباعيّات. وقد جاء صَنيعُ العُرَيّض في ترجمته قاصِدًا إلى تلبية هذا المطلب الملحّ: «وإنّما فعلتُ في العربيّة ما فعلَه فِتزْجِرالد في الإنكليزية.. فحاولتُ جهدي أن أجعلَ ترجمتي أقربَها إلى روح الخيّام. ولذلك كنتُ أرجع إلى فِتزْجِرالد (الذي ما عرفتُ الخيّامَ إلّا به) أحيانًا - رغم إلمامي بالأصل الفارسيّ - في تنسيق الأفكار التي تتخلّل الرّباعيّات وترتيبها لأنّها في الأصل مفكّكةُ العُرى مقطّعة الأسباب، ولأجل المحافظة على وحدة السّياق فيها»[٤٥].

كان بين جَنبي العُرَيّض اعتقادٌ راسخ بأنّ الشّاعر الإنكليزي فِتزْجِرالد هو الذي كسا عظامَ الخيّام لحمًا وأعاد إليه الرّوحَ الذي عاش به وعبّر عنه الشّاعرُ في رُباعيّاته.

---

٤٣ ـ انظر السّابق، ص ٢٥.

٤٤ ـ انظر السّابق، ص ٣٣.

٤٥ ـ انظر السّابق، ص ٣٣.

والعُرَيِّضُ مأخوذٌ بترجمة فِتزْجِرالد إلى حدّ الهيام: «فقد حاول جهْدَه أن يمثّل الرّوحَ الخيّاميّة في لُغته أحسنَ تمثيل. والحقيقةُ التي يشهد بها التاريخُ أنّه بعث الخيّامَ من مرقده، وأسمع أوروبا الحائرَة صوتَه الرّخيم، بعد أن أصبحت عظامُ ذلك الشّيخ الجليل أثرًا بعد عين.. ففِتزْجِرالد، على إلمامه الواسع بالفارسيّة وإحاطته بآدابها، يعترف في مقدّمته أنّه تعمّد التقديمَ والتأخير في معاني الرُّباعيّات، بل وتعمّد حذْفَ كثير من صُوَرها المكرّرة التي تُسيغها الموسيقا الفارسيّة وتُستساغ في آدابها، ليجعلَها في لغته سائغةً، كالشّراب الذي يترنّح له الخيّام. فكأنّي به جاء إلى بستان شرقيّ أنيق، فاستخلص من أزهاره الكثيرة عِطرًا عطّر به في بلاده الأرجاءَ، وما فتئ إلى يومنا هذا يفوحُ في الغرب شذاه»(٤٦).

ونبّه العُرَيّض على أمرين مهمّين لابدّ من وضعهما في الحِسبان عند محاولة تحديد شخصيّة الخيّام؛ وهما صراحةُ الخيّام المفرطة، وخصومتُه مع الصّوفيّة. وبيّن أنّ الخصومةَ عملت عملَها في أن يُنْسَب إليه ما ليس له: «إنّ الكثير من هذا المنسوب إلى الخيّام في المخطوطات المتأخّرة على عصره بقرون.. هو بعيدٌ عن روح الخيّام، والأرجحُ أنّه منحولٌ عليه، وقد عانى أدباءُ الغرب كثيرًا في تخليص ذهَبها من الشّوائب التي تراكمت عليه على مرّ العصور. وبعضُ هذا المنحول دُسّ في شعره عمدًا من خصومه ومخالفيه الذين كانوا ينعَون عليه تهتكه وعدَمَ حُرمته للدّين»(٤٧).

وقد لاحظ العُرَيّض أنّ أبرز ما يَميز الرُّباعيّات الموضوعة والمنسوبة زُورًا إلى

---

٤٦ ـ انظر السّابق، ص ١٢، ١٣.

٤٧ ـ انظر السّابق، ص ١٤.

الخيّام، أنّها مفرطةٌ في عدَمِ المبالاة بما يقدّسه النّاسُ من دِين، والزّرايةِ بعقولهم وانتقاص مداركهم[٤٨]

أمّا صراحةُ الخيّام الشديدة فكانت عند العُرَيّض أداةً ناجعة لتخليص الصّحيح من الزائف مما أُضيف إلى الخيّام من رُباعيّات؛ وكلُّ ما يشي بالغموض والإبهام من الرّباعيّات لا يمكن في رأيه أن يكون من آثار عبقرية الخيّام: «والخيّامُ أبعدُ ما يكون عن الغموض، وما جاء في شعره غامضًا فتيقّنْ أنّه ليس له. فهو صريحٌ في غايته إلى حدّ الإجحاف بالعقل والدّين معًا، صريحٌ في لهجته إلى حدّ - كدتُ أقولُ - الإعجاز»[٤٩].

وثَمّة ملمحٌ آخر مميّز لشخصية الخيّام عند العُرَيّض، يتمثّل في كَوْن الخيّام شخصًا جادًّا رزينًا، ولا يمكن أن تصدر عن مثله رُباعيّاتٌ هابطة مُسِفّة تنال مما اجتمع النّاس على احترامه وتقديره. وكان العُرَيّض مؤمنًا بهذه القضية إيمانًا تامًّا، حتّى إنّه جعل من ذلك عِيارًا لتمييز ما هو للخيّام حقيقةً من رُباعيّات، وما ليس كذلك: «واقتصرتُ، مثل فِتزجِرالد، على تلك الرُّباعيّات التي تشهد على نفسها أنّها للخيّام لا سِواه، وأعرضتُ عن الهزليّات المدسوسة في شعر الخيّام، التي هي أبعدُ ما تكون عن روحه، وهي التي اعتزّ بها الصّافي كثيرًا في تعريبه، واعتبرها من شعر الخيّام اللُّباب وما سِواها القشور.. ولئن صحّ أنّ بعضها للخيّام - ولا إخالُ ذلك، إلّا أن يكون الخيّامُ قد انساق إلى شيء منها مدفوعًا بالذّوق المحلّي أحيانًا - فإنّ الصّورة الجِدّيّة التي أتصوّرُ بها ذلك الرّياضيّ الشهير في صحيفة خيالي، تأنفُ من أن أؤاخذه

---

٤٨ ـ انظر السّابق، ص ١٥.

٤٩ ـ انظر السّابق، ص ١٢.

بمثْل هذه الهنات، وألاحقَه بها حتّى في لحده»[٥٠].

على أنّ جوهر فلسفة الخيّام ومنظومته الفكريّة، كما يرى العُرَيّض، يتمثّل في إدراكه حتميّةَ الفَناء وسرعةَ تصرّم الحياة والإحساسِ بضرورة اغتنام الفرصة لنيل أكبر قدر من اللذّة والسّعادة؛ لأنّ الحياة هي الفرصةُ الوحيدة التي لا تتكرّر، للتحقّق الوجوديّ بالعيش الصّافي البهيج. ويدفع ذلك طبعًا إلى التشاؤم والانقباض والسّوداوية، وفي هذا يقول العُرَيّض: «أمّا غايةُ فلسفة الخيّام فتجدها ملخَّصةً في قوله معرَّبًا:

ألــيسَ مِــنَ الحَــتْمِ أنّي ســأُردى؟ وهيهــاتَ أنعَــمُ بــالعيشِ بَعْــدا

فــما ليَ مــا دمــتُ حــيَّ الــشّعورِ أقــيمُ مــن الــوَهْمِ حــولي سَــدّا؟

فذلك ما جعلَه يتّخذ التشاؤمَ مذهبًا في الحياة. وهذه هي الغايةُ التي حام المترجمون والمعرِّبون كلّهم حولَ التعبير عنها، فوُفّق بعضُهم على حسب ما بذل من جهد، ولكنّ لهجةَ الرُّباعيّات وأسلوبَها اللّذين نستشفّ من ورائهما - كالزّجاج - تلك الرّوحَ الخيّاميّة، ذلك ما لم يوفّق منهم في تمثيلها إلّا أقلُّ القليل»[٥١].

والملاحَظُ في تأمّلات العُرَيّض تعويلُه الكبير على ما اعتقد أنّه الرُّباعيّات الصحيحة للخيّام في رَسْم ملامح شخصيته. وهو يعتمد على وَحْي القلب وكشْف الحَدْس في استكناه الرّوحِ الحقيقيّ للخيّام أكثرَ من اعتماده على المرويّات التاريخيّة والتبصّرات الغربيّة في شأن تحديد أبعاد هذه الشّخصيّة، وفي هذا يقول العُرَيّض: «والذين يُلِمّون بالفارسيّة ويحيطون بها خُبرًا متّفقون على أنّ شخصيةَ هذا الشّاعر

٥٠ ـ انظر السّابق، ص ٣٥، ٣٦.

٥١ ـ انظر السّابق، ص ١٢.

الحكيم بارزةٌ ملموسة في شعره؛ ليس لما يبديه من الحيرة التي أصبحت اليومَ شعارَ عصرنا المادّيّ فحسب، ولا لما يدعو إليه من اللذّة التي أصبحت غايةَ الكثيرين المتوخّاة، بل وبالأسلوب الجميل الذي سبَكَ هو فيه تلك الرُّباعيّات، وبالعواطف الجامحة التي تغمرُه في أمواجها أحيانًا، فتعلو وتهبط به كالسّفينة في مهبّ الرّياح، بين اضطرابه وسكونه، وشكّه ويقينه، وعربدته وخشوعه، وسخطه ورضاه»[٥٢].

بهذا اليقين والقَطْع يؤكّد العُرَيّض أنّ أظهر مكوّنات الشّخصيّة الخيّامية هي تلك الحيرةُ الشديدةُ إزاءَ الوجود والحياة والمآل، وتلك الدّعوةُ الملحّة، أو حتّى المُلِظّة، إلى اقتناص اللّذائذ والمباهج، ثمّ تلك العواطفُ الهائجة المائجة التي تجتاح كيانَه وتؤرّق جَنانه وتطلق لسانَه بهذه الرّباعيّات التي انتهى بها الأمرُ إلى أن تغدو فَتْحًا مبينًا في عالَم الأدب والشّعر على المستوى العالميّ الواسع.

والملاحَظُ على الجُمْلة أنّ العُرَيّض كان مأخوذًا بالخيّام، شديدَ الإعجاب بفكره وفنّه وطرائق تعبيره، لكنّه كان في الوقت نفسه قويَّ الشّخصيّة إلى الحدّ الذي عدّل فيه كثيرًا من ملامح الصّورة التي رُسِمت للخيّام قديمًا وحديثًا. فقد اعتقد العُرَيّض أنّ الخيّامَ كان شخصًا جادًّا رزينًا وصريحًا إلى حدّ الإفراط. وبنى على ذلك أنّ كثيرًا مما نُسب إلى الخيّام من رُباعيّات لا يمكن أن يكون له على الحقيقة، ومن هنا أعملَ مِبْضعَ الاصطفاء فاختار من الكمّ الكبير للرّباعيّات ما خال أنّه من فيض قريحة هذه الشّخصيّة حقًّا. وعوّل العُرَيّضُ في هذا الشأن على معطًى معروف في الدّرس الأسلوبيّ Stylistics هو كشْفُ الشّخصيّة من طريقة تعبيرها أو أسلوبها، وهو ما عبّر عنه الكاتبُ

---

٥٢ ـ انظر السّابق، ص ١٠، ١١.

وعالمُ الطبيعة الفرنسيّ بوفون Buffon (ت ١٧٨٨م) في قولته الشهيرة: «الأسلوبُ هو الإنسان». فكان العُرَيْض على أنّ مترجمي الخيّام - ما خلا فِتزْجِرالد - حاموا حولَ حمى الخيّام، لكنّهم لم يقعوا فيه فإنّ «لهجةَ الرُّباعيّات وأسلوبَها اللذين نستشفّ من ورائهما، كالزّجاج، تلك الرّوحَ الخيّاميّة، ذلك ما لم يوفّق منهم في تمثيلها إلّا أقلُّ القليل»(٥٣).

---

٥٣ ـ انظر السّابق، ص ١٢.



إضافاتٌ هنديّةٌ إلى بلاغة العرب:
كتابُ سُبْحة المرجان في آثار هندوستان نموذجًا

أنا أعجميُّ الدنِّ لكنْ خمرتي　　صُنعُ الحجازِ وكَرْمِها الفَينانِ

إن كان لي نغمُ الهنودِ ولحنُهم　　لكنّ هذا الصّوتَ من عدنانِ

محمّد إقبال

الملخّص

كان للإسلام العظيم أن يفتح الأنفسَ و الآفاق في أصقاع الأرض المختلفة لتتلقّى العربيّةَ بقدر كبير من التقدير والاستحسان والقُدْسية؛ وشاء المولى سبحانه أن يتعلّم كثير من ساكني ديار الهند العربيّةَ ويُنشِئوا بها تآليفَ وآثارًا ظلّت شاهدةً على علوّ أقدارهم في الإبداع بالعربيّة، في علوم التفسير والفِقْه والأُصول، وفي الأدب شعرًا ونثرًا، وفي العلوم المختلفة التي احتضنها الإسلام.

ويسعى هذا البحثُ إلى تقديم مثالٍ من أمثلة التأثّر و التأثير بين بلاغة العرب وبلاغة الهند بعد الإسلام، إثْرَ تعرّف كثيرٍ من أهل الهند كلامَ العرب وخاصّياتِ تفوّقه وآيات الإبداع فيه. وذلك من خلال واحدٍ من الكتب الهنديّة المؤلَّفة بالعربيّة، وهو كتابُ «سُبْحة المرجان في آثار هندوستان» لمؤلّفه السيّد غلام علي البِلْغرامي، الذي حقّقه الدكتور محمّد فضل الرّحمن النَّدْويّ السيواني، ونشره معهدُ الدّراسات الإسلاميّة

في جامعة علي گره الإسلاميّة في الهند.

وسيركّز البحثُ على المحسّنات التي نُقلت من الهنديّة إلى العربيّة كاشفةً عن آفاقٍ جديدة في جمال الكلام المبدَع بالعربيّة، وإمكاناتٍ كثيرة لاستنباط مجالات جديدة في بلاغة هذا الكلام في القرآن الكريم وفي الحديث النّبويّ الشّريف، وفي أشعار العرب. الأمرُ الذي يُبنى عليه إمكانيّةُ القول إنّ إتقان المتحدّث بالعربيّة لغةً أُخرى غيرَها يمكّن من اكتشاف تجلّيات جديدة لعبقريّة هذه اللّغة التي أكرمها خالقُ الألسنة المختلفة وجاعلُ الملائكة أُولي أجنحة مثنًى وثلاث ورباع.

وسيظلّ البحثُ يلحظ سلطانَ التأثّر و التأثير والتفاعل في ثقافة عالِم متمكّن من الثقافتين، العربيّة الإسلاميّة والهندية، ومن علوم البلاغة في لُغتي هاتين الثقافتين، مضيفًا إلى ذلك اطّلاعًا يبدو جيّدًا على ثقافات ولُغات أُخَر كالفارسيّة. ويقدِّم جهدُ المؤلّف في هذا الكتاب صورةً للمبدِع المسلم ـ غيرالعربيّ ـ الحريص على إغناء العربيّة والاغتناء بها، المبتهج في الوقت نفسه بإنجازات أبناء جنسه في الميادين المختلفة، خاصًّا منها ميدانَ البيان والبلاغة والبراعة باهتمامٍ متميز. ولعلّ مَنقبةَ البيان عند العرب المثيرُ الأوّل لاهتمامه بجمال الكلام وبلاغته على الجُملة.

في الصّلات الثقافيّة بين العرب والأهاند:

ليس من شأن هذه الورقة أن تقدّم صورةً تاريخية دقيقة للصّلات الثقافيّة العربيّة الهنديّة في العصور التي سبقت حركةَ التأليف العربيّة التي اشتدّ عودُها بدءًا من نهاية القرن الأوّل ومطلع القرن الثاني الهجريّين. لكنّه من المعروف تمامًا في تاريخ الثقافة

العربيّة الإسلاميّة أنّ لبعض الهنود أوّليةً واضحة المعالم وسَبْقًا لا تخطئه عينُ المتأمّل في الإسهام في التفكير البيانيّ عند العرب بدءًا من مطلع العصر العباسيّ الأوّل. وهو سَبْقٌ تجلّى في غير قليل من المرويّات التي تحدّثنا عن استشارة بعض أهل الهند في شأن ماهيّة البلاغة وأصولها والقول الجامع المانع فيها، كالّذي نجده في الجزء الأوّل من كتاب البيان والتّبيين لأمير البيان العربيّ الجاحظ (١٥٠ ـ ٢٥٥هـ)، حين يورد شيئًا مما كان متداوَلًا في ذلك العصر وفي حاضرة الدولة العباسيّة من السّؤال عن المراد بالبلاغة، ويذكر الصّحيفةَ الهنديّةَ في البلاغة التي يُثبِت لنا شطرًا منها مترجمًا إلى العربيّة[١].

والذي يُستدلّ عليه من كثير من القرائن والإشارات أنّ بلاغة الكلام لدى أهل الهند كانت من الأمور التي تحتفي بها الذّاكرةُ الجَمْعيّة الهنديّة، لاسيّما أنّ الهند عُرفت منذ القِدَم بالحِكْمة والتأمّل والاهتمام بالفِكَر العالية؛ وهو أمرٌ مرتبط بالبلاغة كما يُفهم من الآية الكريمة (وآتيناهُ الحكمةَ وفصْلَ الخطاب) [سورة ص، الآية ٢٠].

وإذا كنّا لا نملك التّحديدَ الدّقيق لمبلغ معرفة العرب للهنود وعلومهم وثقافاتهم وحضارتهم في القرون الأولى فثمّة بعض البيّنات التي تشير إلى احترام العرب لأمّة الهند منذ وقت مبكّر، ولعلّ من ذلك ما يقولُ الجاحظ: «وإنّما الأمَمُ المذكورون من جميع النّاس أربعٌ: العربُ وفارسُ والهندُ والرّوم؛ والباقون هَمَجٌ وأشباهُ الهَمَج»[٢].

على أنّ بعض ما نُقل عن أهل الهند في شأن البلاغة والبيان واللَّسَن يشير إلى خبرةٍ عميقة وتشقيقٍ واسع ومعالجة ناضجة لصفاتِ المتكلّم البليغ أو صانع البيان الذي

---

١ ـ الجاحظ، البيان والتّبيين، ج١، ص ٩٢.

٢ ـ البيان والتّبيين، ج١، ص ١٣٧.

يُنتظر منه أن يُبلِغ كُنْهَ مراده إلى مخاطَبه محْدِثًا في نفسه أبلغَ الأثر[٣].

ويمكن القولُ باطمئنان تامّ إنّ مباحث الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة[٤] كانت واحدًا من مجالات التفاعل الحضاريّ والثّقافيّ بين العرب والأمم الأخرى التي تهيّأ لها أن تستظلّ بظلّ الإسلام وتسهم في رَفْد جداوله الثقافية والحضارية. ويكفي فيما يتّصل بالهند أن يشير المرءُ على سبيل المثال فقط إلى كثير من الأخبار التي يرويها الجاحظُ في شان البيان والبلاغة عن رجلٍ هنديّ الأصل هو إبراهيمُ بن السِّنْدِيّ كقوله مثلًا: «وأخبرني إبراهيمُ بن السِّنْدِيّ قال: «دخلَ العُمانيّ الرّاجِزُ على الرّشيد لينشده شعرًا، وعليه قَلَنْسُوَة طويلة وخُفّ ساذَج، فقال: إيّاكَ أن تُنشدني إلّا وعليك عِمامةٌ عظيمةُ الكَوْر، وخُفّانِ دُمالقان...»[٥].

والحقيقةُ أنّ إبراهيم بن السِّنْدِيّ هذا كان واحدًا ممّن بنى الجاحظُ تفكيره البلاغيّ مستوحيًا وجهات نظرهم وتعليقاتهم في مجال النّظَر العقليّ في البلاغة.

وقد كان الإسهامُ الفارسيّ في التفكير البلاغيّ العربيّ أكبرَ من إسهامات الأمم الأخرى التي قُيّض للعرب أن يتّصلوا بثقافتها ويتفاعلوا معها، ويجدُ المرءُ تمثيلًا جليًّا جدًّا للتفاعل بين البلاغتين العربيّة والفارسيّة في كتابٍ متأخّر نسبيًّا هو «حَدائقُ السِّحْر

---

٣ ـ انظر مثلًا بعض ما جاء في ترجمة الصحيفة الهندية من مثل: «أوّلُ البلاغة اجتماعُ آلة البلاغة. وذلك أن يكون الخطيبُ رابطَ الجأش، ساكنَ الجوارح، قليلَ اللّحْظ، متخيّرَ اللّفظ، لا يكلّم سَيّدَ الأمّة بكلام الأمّة ولا الملوكَ بكلام السُّوقة...». البيان والتّبيين، ج١، ص ٩٢ـ٩٣.

٤ ـ يذكر الإمامُ عبدُ القاهر الجرجانيّ، مؤسّسُ علوم البلاغة، أنّ أهلَ زمانه كانوا يذكرون مفرداتِ الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة، من دون تحديدٍ دقيق لمعانيها؛ ومن هنا جاء عملُه في دلائل الإعجاز ليحدّد على نحو دقيق المرادَ بهذه المصطلحات. انظر في هذا الشأن: دلائل الإعجاز، ص ٣٤.

٥ ـ البيانُ والتّبيين، ج١، ص ٩٥. والدُّمالِق: المستدير، الأملس. وانتباهُ إبراهيم بن السّنديّ إلى ما قاله الرشيد للعُمانيّ يشير إلى بصَره بتأثير هيئة منشِد الشّعر أو الخطيب في أثناء خطبته في الاستجابة الجمالية لشعره أو خُطبته؛ وهو معنى متداول فيما كُتِب حول الخطابة والبلاغة.

في دقائق الشّعر» لرشيد الدّين الوَطْواط[٦]. بل إنّ بعض أمثلة الأنواع البديعية العربيّة ترجمةٌ لأمثلةٍ فارسية[٧].

ويظلّ للهند إسهامٌ واضحٌ وجُهدٌ مُجلّ في ميدان البلاغة العربيّة حين يضع المرء في الحسبان جهودَ العلّامة عبد الحميد الفراهي وكتابه جمهرة البلاغة[٨].

---

٦ ـ هو محمّد بن محمّد بن عبد الجليل بن عبد الملك، ينتهي نسبه إلى سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، رضي الله عنهما. يقول عنه ياقوت: كان من نوادر الزّمان وعجائبه، وأفراد الدّهر وغرائبه، أفضلَ زمانه في النظم والنثر، وأعلمَ الناس بدقائق كلام العرب، وأسرار النحو والأدب، طار في الآفاق صيتُه وسار في الأقاليم ذكره، وكان ينشئ في حالةٍ واحدة بيتًا بالعربيّة من بحر وبيتًا بالفارسيّة من بحر آخر ويمليهما معًا. وله من التصانيف: حدائقُ السِّحر في دقائق الشّعر، باللّغة الفارسيّة. كان مولدُه في بَلْخ، ومات في خوارزم عامَ ثلاثة وسبعين وخمسمائة. انظر: ياقوت: معجم الأدباء، الجزء ١٩، ص ٢٩.

٧ ـ ذكرَ بعضُ علماء البلاغة مثلًا أنّ قول القائل:

لَوْ لَمْ تكُنْ نيّةُ الجوزاءِ خدمتَه … لما رأيتَ عليها عَقْدَ منتطِقِ

الذي يمثَّل به للمحسّن البديعيّ المعنويّ المسمّى «حُسْن التعليل»، هو ترجمةُ بيتٍ فارسيّ لفظُه:

گر نبودى قصْدِ جوزا خدمتش … كس نديدي برميانِ او كمر

وقد ذهب بعضُهم إلى أنّ الذي ترجَمه هو الخطيبُ القزوينيّ مؤلّفُ الإيضاح. انظر في هذا الشأن: عُقود الجُمان في المعاني والبيان للسُّيوطيّ بشَرْح العلّامة عبد الرّحمن بن عيسى بن مرشد العمريّ، المعروف بالمرشدي، الجزء الثاني، ص ١٢٣.

٨ ـ هو الإمامُ عبدُ الحميد الفَراهي من أهالي «فَريها» (Fariha)، إحدى قُرى مدينة أعظم گره. نال العلوم الابتدائية والفارسيّة على الشيخ مهدي حسن، كما أخذ العلومَ العربيّة الابتدائية والمتوسطة على الشيخ شبلي النعماني. من آثارِه القيّمة « تفسيرُ نظام القرآن وتأويلُ الفُرقان بالفرقان» و «إمعانٌ في أقسام القرآن» و «الرّأيُ الصحيح فيمن هو الذبيح» و «مفردات القرآن»، و «جمهرة البلاغة» و « ديوانه العربيّ». و « جمهرة البلاغة » من الكتب القليلة النظير، ذكرَ فيه الإمامُ الفَراهي أصولَ البلاغة ومستواها في ضوء القرآن والسنّة وكلام العرب الأقحاح. وانتقد فيه أرسطو ونظريته في المحاكاة، وحدّد كثيرًا من خاصّيات القوّة في اللّغة العربيّة. انظر في هذا الشأن البحث الذي يحمل العنوان: «الدائرة الحميدية ومساهمتها في تطوير العلوم والآداب»، للسّيّد أورنگ زيب الأعظمي في مجلّة ثقافة الهند، التي يُصدرها المجلسُ الهنديّ للعلاقات الثقافية، المجلد ٥٧، العدد ٢، ٢٠٠٦م، ص١ـ ٥٩.

ويهمّنا في هذه الورقة أن نتحدّث عن نموذج من نماذج التفاعل الثقافيّ في مجال التأليف البلاغيّ بين العرب والهنود، وذلكم هو كتابُ «سُبْحَة المرجان في آثار هندوستان» لمؤلّفه مولانا غُلام علي آزاد البلغرامي، رحمه الله.

وسيسلُك حديثُنا عن هذا النموذج الطّريقَ الآتي:

١ـ مؤلِّفُ «سُبْحة المرجان في آثار هندوستان».

٢ـ كتابُ سُبْحة المرجان والشطر البلاغيّ منه. وفي هذه المندوحة سنتحدّث عن:

آ ـ كتاب سُبْحة المرجان.

ب ـ الجزء البلاغيّ من الكتاب.

ج ـ دوافع المؤلِّف إلى التأليف في المحسّنات الكلامية العربيّة.

د ـ التفاعل الثقافيّ في ذهن مؤلِّف سُبْحة المرجان.

هـ ـ قيمة المنجَز البلاغيّ الذي أتى به المؤلّف.

٣ـ القولُ الفصل والرّأي الأخير.

١ـ مؤلّفُ سُبْحة المرجان:

هو الشّيخُ العلّامة مير غلام علي آزاد البِلْغراميّ الحسيني الواسطيّ. كان ميلادُه في بلدة «بِلْغْرام» الهندية في الخامس والعشرين من شهر صفر، عام ١١١٦هـ/ ١٧٠٤م. أكمل دراسةَ الكتب الدّراسية على السّيّد طُفَيل محمّد. ودرس على جَدّه لوالدته الشيخ عبد الجليل البِلْغرامي علومَ العربيّة، والسّيرة النبوية، والحديث الشريف، والشّعر العربيّ والفارسيّ. أدّى فريضة الحجّ، إذ تشرّف بزيارة الحرمين الشريفين سنة ١١٥١هـ،

فلقي علماءهما واستفاد منهم، ثمّ قفل إلى الهند، واستوطن مدينة «أورنگ آباد» في جنوبيّ الهند. ثمّ وافته المنيّةُ في هذه الحاضرة سنة ١٢٠٠هـ/ ١٧٨٥م، بعد أن ملأ الدنيا بمؤلّفاته التي من أهمّها: ضوءُ الدّراري في شَرْح صحيح البُخاري، وتسليةُ الفؤاد (شعر)، وتراجمُ العلماء، وشفاءُ العليل، وغِزْلان الهند، وسرور آزاد، واليد البيضاء، والخزانة العامرة، ومآثر الكرام في تاريخ بِلْغرام، وهذه الثلاثةُ الأخيرة بالفارسيّة، والسّبعة السّيّارة، وهي سبعةُ دواوين شعرية عربية له. وأهمّ كتبه كتابُه الذي جعلْنا شطرًا منه مادّةً لتأمّلاتنا في هذه الورقة: سُبْحة المرجان في آثار هندوستان[٩].

كان مولانا غُلام علي آزاد من الشّعراء الكبار الغزيري الإنتاج الشّعريّ في اللّغة العربيّة، وقد غلب على قريضه النّظْمُ في المديح النّبويّ مما جعل مَلِكَ اليمن في زمانه يلقّبه بـ «حسّان الهند»[١٠]. وكان يُقال: «إنّ الهندَ لم ينظم فيها أحَدٌ القصائدَ العربيّة على النّمط الذي جاء به العلاّمةُ غُلام علي آزاد»[١١]. وهو يقول عن نفسه في مقدّمة الدّيوان السّابع: «إنّي صرفتُ العمرَ في مذاكرة العلوم العربيّة، وشمّرتُ الذّيلَ في مزاولة الفنون الأدبية، ونظمتُ من الخرائد ما يجلو نواظرَ البُصَراء، وجمعتُ من الفرائد ما تَقَرّ به عيونُ

---

٩ ـ اعتمدْنا في هذه المعلومات على بحثٍ كتبه الأستاذ الدكتور محمّد اجتباء النّدْوي بعنوان: «مولانا غلام علي آزاد البلغرامي كاتبًا وشاعرًا». انظر: مجلّة البعث الإسلاميّ التي تصدر في الهند، العدد الخامس، المجلد ٥٢، محرّم وصفر ١٤٢٨هـ فبراير ومارس ٢٠٠٧م، الصفحات ٧٧ ـ ٨٥. وكذلك على السّيرة التي كتبها للمؤلّف ثلاثةُ أساتذة هنود، ضمن كتابٍ مُعَدّ للنّشر يحمل عنوان: أعلامُ المؤلّفين بالعربيّة في البلاد الهندية. والمؤلّفون هم: أ. د. جمال الدّين الفاروقي، و أ. عبد الرحمن محمّد، و أ. عبد الرحمن حسن.

١٠ ـ انظر: مجلّة البعث الإسلامي، العدد ٥، المجلد ٥٢، محرّم وصفر ١٤٢٨هـ/ فبراير ومارس ٢٠٠٧م، ص ٨٠.

١١ ـ السّابق، ص ٨٠ نقلًا عن نتائج الأفكار، ص ٥٩.

الأدباء، إلى أن رتّبتُ بعونه تعالى سبعةَ دواوين، ووزنْتُ الجواهرَ الزّواهر بسبعة موازين، وسمّيتُ الدّواوينَ السّبعة بالسّبعة السّيّارة»[١٢]. ومما جاء في ديوانه الأوّل في مدح النّبيّ الكريم عليه الصّلاةُ والسّلام:

برهـــانُ ربِّ العـــالمينَ حبيبُـــه ... في الأمّـــةِ الأمّيّـــةِ العَرْبـــاءِ

هـــو نـــيِّرٌ أســـنى الكواكـــب ســـاطعٌ ... مـــلأ الأهلّـــةَ كلَّهـــا بـــسَناءِ

مـــنْ معـــشَرِ الإنـــسانِ إلّا أنّـــهُ ... إنـــسانُ عـــينِ المجْـــدِ والعليـــاءِ

شـــمسٌ تجلّـــتْ غـــيرَ أنّ مـــسيرَها ... فـــوقَ الطّريـــق بلَيلـــةِ الإســـراءِ

يـــومَ القتـــالِ مـــن الـــسّيوف ظِلالُـــهُ ... ويقـــومُ في العَرَصـــاتِ تحـــتَ لـــواءِ

هُـــوَ ســـابِقٌ وظهـــورُه متـــأخّرٌ ... كنتيجـــة الإشكـــال للعلـــماء[١٣]

وتُبدي آثارُ مؤلِّف سُبْحة المرجان تمكّنًا واضحًا من العربيّة، تمكّنًا مكّنه في معظم الأحيان، في الجزء الخاصّ بالبلاغة من هذا الكتاب، من الإتيان بأمثلة شعريّة من نظْمه هو لتكون شواهدَ للنّوع البديعيّ الذي يعالجه. وفي مستطاع المرء أن يقول إنّ هذه خصيصةٌ للمؤلِّف وللكتاب معًا؛ فإنّك لن تظفر في تاريخ التأليف البلاغيّ العربيّ بمن تطاوعه اللّغةُ فيأتي بأمثلةٍ للصِّيغ البيانيّة والبديعية من نَظْمه هو بهذه الغزارة والمرونة والتدفّق التي نجدها في مُبْدَعات السّيّد غُلام علي آزاد في سُبْحة المرجان. بل في مستطاع المرء أن يقول إنّ عربيّةَ القرآن أضحتْ جنسيّةً nationality له، مثلما يبيّن العلّامةُ مصطفى صادق الرافعيّ وهو يتحدّث عن سلطان لُغة القرآن على ألسنة

---

١٢ ـ السّابق، ص ٨٠-٨١.

١٣ ـ نفسه، ص ٨١.

العرب مما لا يستطيعون منه فكاكا: «فالعربيّةُ قد وصلَها القرآنُ بالعقل والشّعور النفسيّ، حتّى صارت جِنسيةً، فلو جُنّ كلّ أهلها وسخَوا بعقولهم على ما زَيّنت لهم أنفسُهم من الإلحاد والسّياسة كجُنون بعض فِتْياننا. لحفِظَها الشّعورُ النفسيّ وحْدَه، وهو مادّةُ العقل بل مادّةُ الحياة. وقد يكون العقلُ في يد صاحبه يضَنّ به ويسخو، ولكنّ ذلك النّوع من الشّعور في يد الله، وهذا من تأويل قوله سبحانه: ﴿ إنّا نحنُ نزّلْنا الذّكْرَ وإنّا له لحافظون ﴾[١٤].

والأمرُ الذي يبدو عِيانيًّا للمتأمّل أنّ السّيّد غلام علي آزاد أقدمَ على تناول قضايا البيان والبلاغة وهو مهيّأ بأدوات معرفية وقدرات على الاستنباط والاستخراج عزيزة النظير؛ إذ يبدو في مناقشاته عالِمَ لغةٍ متمكّنًا ونحْويًّا خبيرًا بمُراوَغات الكلام العربيّ ومنطقيًّا ممتلكًا زمامَ الحدود والقضايا والاستنتاجات، فضلًا عن كونه فقيهًا وأصوليًّا وشاعرًا بالعربيّة والفارسيّة، وذا خبرة بلُغاتِ بلده الهند. ولعلّك تدرك هذا الذي ننسبه إليه في تحليله الحسَنَ والقبيحَ في الشّعر، إذ يقول: «والمقصِدُ أنّ الشّعر ليس في نفسه مذمومًا، بل الحُسْنُ والقُبْحُ راجعان إلى المعنى، والمعنى إذا كان قبيحًا فالمنثورُ والمنظومُ من القول فيه سَواءٌ. ومعنى القبيح أن يكون فيه فُحْشٌ وأذى لمسلمٍ أو كَذِبٌ، والكَذِبُ الممنوعُ في الشّعر ما كان مُضِرًّا بأمرٍ دينيّ، لا الكذِبُ الذي أُتي به لتحسين الشّعر فقط؛ فإنّه مأذونٌ فيه، وإن استغرق الحدّ وتجاوز المعتاد. ألا ترى قصيدَة كَعْب بن زُهَير رضي الله عنه، فإنّه تغزّل فيها بسُعاد وأتى من الإغراقات والاستعارات والتشبيهات بكلّ بديع، لاسيما تشبيه الرُّضاب بالرّاح في قوله:

---

١٤ ـ إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة، ص ٩١.

تجلُو عَوارضَ ذي ظَلْمٍ إذا ابتسمتْ كأنّهُ مُنْهَلٌ بالرّاحِ معلولُ

والنّبيّ صلّى اللهُ عليه وسلّمَ سَمِعه وما أنكر، بل صارت هذه القصيدةُ أحسنَ الرّسائل إلى الشّفاعة وأوثقَ الذّرائع إلى الإغماض عن الشّناعة، وفازت بحُسْن القَبول من جَنابه، وجازى قائلَها بعَطيّةٍ من جِلْبابه، ولله دَرُّ الغَزّيّ حيث قال:

محتْ «بانتْ سُعادُ» ذنوبَ كعْبٍ وأعلتْ كعْبَه في كلّ نادِ[١٥]

وقد ضمّ المؤلّفُ إلى هذا كلّه اطّلاعًا واسعًا على مصادر الثقافة العربيّة في البلاغة وغيرها، وكان يُظهِر بين الفينة والأخرى احترامًا للعرب الأقحاح أربابِ هذه اللّغة، ويعلن افتخارَه بمحاكاتهم وسلوك مسالكهم في إنتاج الكلام البليغ وفي تحديد جماليّاته. ومن ذلك مثلًا ما يقولُه في الفصل الثالث في المقالة الخامسة حين يتحدّث في التقديم لقصيدته البديعية عن أعلام مؤلّفي البديعيّات العرب: «وهؤلاءِ الجماعةُ كلّهم عربٌ عَرْباءُ وأئمّةٌ أجلّاء، وأنا سلكتُ منهجَ تقليدهم وسللتُ المهنّدَ بتأييدهم، وربّما يفعل الضعيفُ فعلَ الأقوياء، والنّسيمُ العليل يفرّح أمزجةَ الأصحّاء؛ والأدباءُ والكُمَلاء إذا التفتوا فهو غايةُ الإحسان، وإنْ أعرضوا فهو تنبيهٌ على النقصان»[١٦].

بل يُكثِرُ المؤلّفُ من تكرار تعبير «العرب العَرْباء» في الفصل الخاصّ بالبلاغة من كتاب سُبْحة المرجان. ويلحّ على فكرة أنّه إنّما نقَلَ شيئًا من مخترعات الهنود في الأنواع البديعيّة لعلّ العرب الفصحاء يستحسنونها ويتقبّلونها بقَبول حسَن، كما يَظهر في قوله في مقدّمة الجزء الثاني من سُبْحة المرجان: «وأرجو من العرب العَرْباء أن يستحسنوا

---

١٥ ـ سبحة المرجان، ج٢، ص ١٢ـ١٣.

١٦ ـ نفسه، ص ٢٨٥.

مخترعات الأهاند كما استحسَنوا الأسيافَ الهنديّة بين الفَراند »[١٧].

وعلى غرار كثير من أبناء أرومته، كالعلّامة عبد الحميد الفَراهي وغيره، يُبدي السّيّد غُلام علي آزاد إعجابًا نادر المثال باللّغة العربيّة والكلام العربيّ، ويحدّد خصائصَ جماليّةً أستطيقية aesthetic محسوسة للُغة العرب، غير موجودة في أيّة لغة أخرى. ومن ذلك مثلًا ما جاء في قوله:

فلْيُعلَمْ أنّ لسانَ العرب كرامةٌ ظهرت على لسان واضعه، ولا يقدر أحدٌ أن يضع لسانًا آخَر مثْلَه، فكيف الزّائدُ عليه حُسْنًا. نَعَمْ، اللّطافةُ التي منحَها الله تعالى لسانَ العرب ليست في لسان الفُرْس ولا في جميع ألسنة الهند، بل في الألسنة الأخَر أيضًا. والمخارِجُ التي هي مختصّةٌ بالعربيّة في غاية اللّطافة، كالثّاء المثلّثة والحاء المهملة والصّاد المهمَلة والضّاد المعجَمة والطّاء المهملة والظّاء المعجمة والعين المهملة، بخلاف مخارج الألسنة الأخَر كالباء الفارسيّة والزاي الفارسيّة والثاء الهندية والدّال الهنديّة والرّاء الهنديّة والهاء المختفية من الهنديّة. فأربابُ الأذواقِ السّليمة الذين هم واقفون على الألسنة المختلفة ومجبولون على شيمة الإنصاف، يحكمون بأنّ المخارج المختصّة بالعرب ألطفُ وأشرفُ من المخارج المختصّة بغيرهم »[١٨].

بل لا يجدُ المؤلِّف حرَجًا من استبعاد نوعٍ من الأنواع البديعيّة استنبطَه أحدُ أساطين شُعراء الهند وأعلامِ مؤلّفيهم هو الأميرُ خُسْرو الدِّهْلوي؛ لأنّه يشقُّ على

١٧ ـ نفسه، ص ٣٨. والفِرِنْدُ هو السّيفُ وجوهره ووشْيه.

١٨ ـ نفسه، ص ٢٦-٢٧.

العرب العَرْباء ولا يتحسّسون جمالَه. وهكذا نجدُه وهو في صدد الحديث عن نوعين بديعيّين اخترعهما الأميرُ خُسْرو الدِّهْلوي يقول: «والأمثلةُ التي أوردَها الأميرُ لهذين النوعين في كتابه المسمّى بالإعجاز الخُسْرَويّ مشحونةٌ بالتكلّف تمجّها المسامعُ الكريمة وتردّها الطّبائعُ السّليمة؛ ولهذا ما اخترتُها لكتابي هذا، ولأنّهما يشقّان على العرب العَرْباء الذين لا يعرفون اللّسانَ الفارسيّ»[١٩].

وحتّى عندما يُثني المؤلّفُ على الهنود وبلائهم الحسَن في ميدان علوم البلاغة يُشعِر قارئه بأنّه إنّما يفعلُ ذلك بشيء من التّجاوز ومجافاة الصّواب والدّقّة؛ ذلك لأنّ البلاغة الحقيقية، في رأيه، والإدلاءَ بآراء قويمة في شأن أمثلتها ونماذجها، إنّما هو حقٌّ معلوم للعرب وحْدَهم. ويأتيك التعبيرُ عن هذا الهاجس في مثل قوله عن كتابه هذا: «وفي هذا الكتاب نوعٌ من مدْحِ الهنود وضرْبٌ من نُصْرة هؤلاء الجنود، ولا بأس به. أما ترى الشّريفَ الرّضيّ رثى أبا إسحاق الصابئ بقصيدة طويلة طنّانة طالعتُ تمامَها في ديوانه، منها:

أعلِمْتَ مَنْ حُمِلوا على الأعْوادِ ... أرأيتَ كيف خبا ضياءُ النّادي؟

جَبَلٌ هوى لو خرّ في البَحْر اغتدى ... من وَقْعِهِ متتابعَ الأزبادِ

ما كنتُ أعلَمُ قبْلَ حطّكَ في الثّرى ... أنّ الثّرى يعلو على الأطوادِ

....

وعاتبَه النّاس على رثائه فقال: إنّما رثَيتُ فضلَه»[٢٠].

والحقيقةُ المقرّرة أنّ قارئ سُبْحة المرجان يخرج بانطباعٍ واضح المعالم، مؤدّاهُ أنّ

---

١٩ ـ نفسه، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

٢٠ ـ نفسه، ص ٤١.

مؤلِّفَ هذا الكتاب يمثِّل نموذجًا لمن تفاعل في إدراكه وثقافته وإبداعه عناصرُ ثقافية وحضارية متعدّدة المصادر مختلفة الأجناس. وبرغم أنّ مؤلّف الكتاب قصَدَ من تأليف هذا الأثر إلى أن يُبرز مآثرَ الهند من أصناف العلوم والفنون والمخترعات، كان منشغلًا جدًّا بالخصائص الذهنيّة والطبيعيّة للأجناس المختلفة. وربّما كان يروقه كثيرًا أن يظفر بوشيجةٍ في الطّباع تجمع بين العرب والهنود، كالذي يعبِّر عنه قولُه نَقْلًا عن صاحب كشف الظنون: «ومِنْ ثَمّ المِلَلُ الأربعةُ العربُ والعجَمُ والرّومُ والهند. ثمّ العربُ والهندُ يتقاربان على مذهبٍ واحد، وأكثرُ مَيْلِهم إلى تقريرِ خواصّ الأشياء والحُكْم بأحكام الماهيّات واستعمال الأمور الرّوحانيات. والعجَمُ والرّومُ يتقاربان على مذهبٍ واحد، وأكثرُ مَيْلِهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحُكْم بأحكام الكيفيّات والكمّيّات واستعمال الأمور الجِسْمانيات»[٢١].

وربّما بدا هذا التفاعلُ الثقافيّ الحضاريّ في ذهن المؤلّف على أشدّه في حديثه عن فنّ بديعيّ هنديّ سمّاه «تشبيه التّقوية»، ومثّل له بقول عَمْرو بن كُلْثوم في معلّقته:

تُريكَ إذا دخلْتَ على خَلاءٍ ... وقد أمِنَتْ عيونَ الكاشحينا

ذِراعَيْ عَيْطَلٍ أدماءَ بَكْرٍ ... تربّعتِ الأجارعَ والمتونا[٢٢]

إذ يقول معلّقًا على هذين البيتين:

تريكَ هذه المرأةُ إذا أتيتَها في خَلْوةٍ والحالُ أنّها أمنتْ عيونَ الأعداء.. ذِراعَين ممتلئتين لحمًا كذِراعي ناقةٍ طويلة العُنق بيضاءَ فتيّة رعتْ أيّامَ الرّبيع في هذه

---

٢١ ـ نفسه، ص ٢٤ نقلًا عن كشف الظنون ١/٢٢.

٢٢ ـ نفسه، ص ٦٢.

المواضع واستوعبتْ أمكنةَ الرّعي؛ مبالَغةً في سِمَنها وطراوة شَبابها.

اعلم أنّ العرَبَ مدارُ معيشتهم على المواشي لاسيّما الإبل؛ ولذلك قدّمها الله تعالى في الآية الكريمة على الأشياء الأخَر. وكلُّ جيلٍ من النّاس يعجبهم ما يتأنّسون فيستعملونه في كلامهم. ومن ثمّ كثر ذِكْرُ الإبل في أشعار العرب وذِكْرُ البقرة في كلام الأهاند؛ فإنّها كثيرةُ الوجود في بلاد الهند، والأهاندُ يعبدونها. فتشبيهُ ذراعِ المعشوقة بذِراع الناقة في شعر عَمْرو بن كُلْثوم مبنيٌّ على هذا. كما أنّ الأهاند يشبّهون مِشْيَةَ المعشوقة بمِشْية الفيل، وفي مِشْيته حُسْنٌ يظهر بعد الأنْسة. ويشبّهون أنفَ المعشوقةِ بمنقار الببّغاء. والفُرْسُ يشبّهون مِشْيَةَ المعشوقة بمِشْية الحجَلة، وهي طائرٌ فارسيّتُه كبَك، وأكثرُ ما يوجد في الجبال(٢٣).

٢ـ كتابُ «سُبْحة المرجان»، والشّطرُ البلاغيّ منه:

آ ـ كتاب سُبْحة المرجان:

ألّف السّيّد غلام علي آزاد مؤلّفاتٍ كثيرة ومتنوّعة ذكرْنا شيئًا عنها قبْلُ. ولكنّ أهمّ كتبه إنّما هو كتابُ «سُبْحة المرجان في آثار هندوستان» الذي قال عنه الدكتور محمّد فضل الرّحمن النَّدْوي السّيواني محقّقُه: «سُبْحةُ المرجان في آثار هندوستان كتابٌ جَمَع فوائدَ جمّة كما أشرْتُ في مقدّمة المجلّد الأوّل باللّغة الإنكليزية، ويحتوي مباحثَ شتّى تتعلّق بالهند وعلومها الأخرى. وفي المجلّد الثاني الذي بين أيدي العلماء الآنَ الصّناعاتُ الأدبية مقتبسةٌ من الكتب الهندية (السنسكريتية) وفنونها، فأجاد المصنِّف الكتابةَ فيها»(٢٤).

---

٢٣ ـ نفسه، ص ٦٢ـ٦٣.

٢٤ ـ نفسه، ص س.

وينطوي الكتابُ على أربعة فصول هي:

١ـ فيما جاء من ذكر الهند في التفسير والحديث.

٢ـ في ذِكْر العلماء أنارَ اللهُ براهينَهم.

٣ ـ في محسِّنات الكلام.

٤ ـ في العُشّاق والمعشوقات.

وقد كان الكتابُ في صورته الأصليّة في مجلّد واحد، لكنّ المرحوم الدكتور محمّد فضْل الرّحمن النّدْوي الذي درسَ الكتابَ وحقّقه ونال به درجة الدكتوراه في جامعة عليگره الإسلاميّة عام ١٩٧٦م، نشرَه في مجلّدين استجابةً لاقتراح المشرف عليه في قسم الدّراسات الإسلاميّة. وقد صدَرَ المجلّدُ الثاني، وهو الذي يهمّنا هنا، عن مطبعة الكوثر سرائي مير في أعظم گره، في الهند عام ١٩٨٠م. وقد تضمّن كلّ جزء فصْلَين من الفصول التي أشرْنا إليها قبْلُ. وهكذا جاء الحديثُ عن المحسّنات في الفصل الثالث من الجزء الثاني. ويتضمّن فصْلُ المحسنات هذا خمسَ مقالاتٍ هي:

المقالة الأولى: في المحسّنات التي نُقلت عن الهنديّة إلى العربيّة.

المقالة الثانية: في المحسّنات التي استخرجَها المؤلّف.

المقالة الثالثة: في نوعٍ من مُستخرَجات الأمير خُسْرو الدّهلوي (ت ٧٢٥هـ) وثمانية أنواع قديمة.

المقالة الرّابعة: في النوعَيْن المختصّين بالعرب.

المقالة الخامسة: في القصيدة البديعية التي نظَمَها المؤلّف.

وستكون لنا وقفةٌ إن شاء الله عند محتويات المقالات الثلاث الأولى؛ لأنّها هي التي تمثّل الإضافات الهندية إلى البلاغة العربيّة التي أشرْنا إليها في عنوان هذه الورقة.

لكنّه قبل ذلك علينا أن نتحدّث عن قصّة تأليفه هذا الجزءَ من الكتاب.

يحكي لنا المؤلّفُ في مقدّمته للجزء الثاني من الكتاب حكايةَ تخصيصه الفصْلَ الثالث من كتابه للمحسّنات البديعية فيقول: «ثمّ إنّ قدماءهم (الهنود) الذين كانوا قبْلَ زمان الإسلام استخرجوا من الكلام بدائعَ وافية، واستنبطوا من رَشَحات الأقلام صنائعَ شافية؛ منها مشْتركةٌ بين العرب وبينهم كالتّورية وحُسْن التعليل وتجاهل العارف.. ومنها مختصّةٌ بالعرب كاستخدام المضْمَر وحُسْن التخلّص والتّاريخ على قاعدة الجُمَّل وغيرها، ومنها مختصّة بالهند. وأنا قصدْتُ أن أنقلَ القسمَ الأخير عن الهندية إلى العربيّة، فرأيتُ بعضَها لا يقبل النّقلَ لخصوصيته بلسان الهند، وبعضَها يقبل النّقل، فنقلْتُ عنها نبذة وجدتُها فائقة، وألحقتُ بفنّ الأدب جملة رائعة[٢٥]».

وهكذا يبدو لنا جليًّا قصْدُ المؤلّف من الإتيان بالفصل الثالث، فصل محسّنات الكلام، وهو أنّه أراد أن يبيّن فضْلَ الهنود في علمٍ من العلوم التي يُظَنّ لأوّل وهلة أنها عربيّةٌ خالصة، كعلم البلاغة.

والحقيقةُ أنّ عنوان الكتاب «سُبْحة المرجان في آثار هندوستان»، يتضمّن أمرين: اسم الكتاب «سُبْحة المرجان»؛ وموضوع الكتاب، وقد أشار إليه قولُه: في آثار هندوستان؛ ويريد بذلك مآثرَ الهنود في العلم والأدب.

وقد جاءت إشارةٌ إلى اسم الكتاب في خاتمة الجزء الثاني إذ يقول المؤلّف: «هذا ما رُمْتُ إيرادَه في هذه المجموعة وقصدتُ إيداعَه في هذه المصنوعة. والصّلاةُ والسّلام الأتمّان الأكملانِ على البَدْر التّمّ في سَماء الجلالة والجزء الأخير من العلّة التامّة

---

٢٥ ـ نفسه، ص ٣٨.

للرّسالة.. ما عُدّ التّسابيحُ للرحمن بسُبْحة المرجان »[٢٦].

ب ـ الجزءُ البلاغيّ من الكتاب:

أمّا في شأن محتويات المقالات الثّلاث الأولى من الفصل الثالث فيذكر المؤلّف أنّه اختار ثلاثةً وعشرين نوعًا من الأنواع البديعية الهندية جعلَها موضوعَ المقالة الأولى، وذلك إذ يقول: «ولمّا شمّرتُ ذيلَ الجهد في هذه الميادين وعمدتُ إلى استخراج الأمثلة من المَجاميع والدّواوين سنحتْ لي نبذةٌ من الأنواع وظفرتُ بأقراطٍ ثمينة للأسماع، فاخترتُ من الأنواع الهندية ثلاثةً وعشرين وسمّيتُها في العربيّة بأسماء مناسبة لمسمَّياتها، وهي: التنزيه، وتشبيه الشيء بنفسه، وتشبيه البرهان، والانتزاع، وتشبيه السّلْب، وتشبيه النفي، وتشبيه التقوية، وتشبيه الاستغناء، وتشبيه التمنّي، والتفضيل على التفضيل، وتفضيل التعبير، وبراعة الجواب، وجمع الخزانة، وتفريقها، وقلْب الماهيّة، والاستبداد، والطغيان، والتسلّط، والاعتساف، وموالاة العدوّ، والمخالَطة، والتأميل، وإضمار النهي، والتنوّع»[٢٧].

وأمّا المقالةُ الثانية من هذا الفصل فقد ضمّنها المؤلّفُ مستنبَطاتِه هو من الأنواع البديعية، ويعرض فيها لسبعة وثلاثين نوعًا بديعيًا[٢٨].

وكانت المقالةُ الثالثة منزلًا لنوعٍ بديعيّ من مُستخْرَجات الأمير خُسْرو الدِّهْلويّ، هو «أبو قَلَمون(*)»، أضاف إليه المؤلّفُ ثمانيةَ أنواع قديمة. وفي هذا يقول المؤلّف:

---

٢٦ ـ نفسه، ص ٥٣٧.

٢٧ ـ نفسه، ص ٣٩.

٢٨ ـ نفسه، ص ٣٩.

* ـ تعني كلمةُ «قَلَمون» في الأصل ثوبًا رُوميًا يتلوّن ألوانًا.

«وأوردتُ نوعًا من مستخرجات الأمير خُسْرو الدّهلوي، وهو أبو قَلَمون، وثمانية أنواع قديمات، وهي: التّدارك، والتّلميع، والتعمية، والتاريخ، والزبر، والبيّنات، ودائرة التاريخ، والتصغير، فصار المجموع تسعةً وستّين»[٢٩].

وعلى هذا، يكون في مقدور المتأمّل القولُ إنّ الإضافات الهندية الأساسية إلى البلاغة العربيّة في كتاب سُبْحة المرجان هي تسعةٌ وستّون نوعًا بديعيًّا. لكنّ المؤلّف حرص على أن تكون عدّةُ المحسّنات البديعيّة في كتابه مئةَ نوع، فبيّن أنّه ينشأ من اعتبار الأضرب المتعدّدة لبعض الأنواع البديعيّة الهنديّة سبعة وعشرون نوعًا؛ وابتغاءَ بلوغ العدد المئةَ ضمّن المقالةَ الرابعة نوعَين بديعيّين مختصّين بالعرب ونوعين مشتركين بين العرب والأهاند. يقول المؤلّف:

«وإنِ اعتُبر الأضربُ يزيد سبعةٌ وعشرون نوعًا؛ لأنّ قلْبَ الماهيّة والتصوير المعنويّ والدّعاء كلٌّ منها على أربعة أضرب؛ وتشبيهَ النّفي والتنوّعَ وتشبيهَ الاستخدام وتفضيلَ الاستخدام وأبا قَلَمون كلّ منها على ثلاثة أضرب؛ وتفضيلَ التعبير والتفاؤل والوفاق والتنزيل والإفحام وتشبيه الاستفادة وتشبيه الاحتراز وتشبيه الاجتهاد كلّ منها على ضربين. وذكرتُ نوعين من الأنواع المختصّة بالعرب، وهما حُسْنُ التخلّص واستخدامُ المضمر، ونوعين مشتركين بين العرب والأهاند، وهما استخدامُ المظهر الذي هو صَرْف الخزانة والتّورية؛ لوجوهٍ تظهر في موضعها، فبلغ المجموعُ مئة نوع»[٣٠]

---

٢٩ ـ نفسه، ص ٣٩.

٣٠ ـ نفسه، ص ٤٠-٤١.

وابتغاءَ أن يُكمِل المؤلّفُ جهدَه البلاغيّ عقد المقالةَ الخامسة من الفصل الثالث لما دعاه «القصيدةَ البديعيّة». وقد جارى فيها أصحابَ البديعيّات العرب الذين أنشؤوا قصائدَ نظموا فيها المحسّنات البديعيّة. ويبدو أنّه أراد بهذا الصّنيع أن يجدّد دولةَ البديع في القرن الذي عاش فيه، وهو القرنُ الثاني عشر. وهو بهذا يستوحي مؤدّى الحديث الشّريف: «إنّ اللهَ يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مئة سنةٍ من يجدّد لها دينَها». وفي هذا يقول السّيّد غلام علي آزاد: «وقد عرضتُ على جَناب الأدباء وساحةِ الكُمَلاء ما أردتُ إيرادَه من المحسّنات الكلاميّة والبدائع الأقلاميّة، ثمّ مشيتُ على آثار أصحاب البديعيّات ونظمتُ قصيدةً فائقة على الأزهار الرّبيعيّات، وأخرجتُ من عمق البحر غُرَرَ الدُّرَر، وجدّدتُ البديعَ في المئة الثانية عشر (كذا). وأبياتُ قصيدتي مئةٌ وواحدٌ سالمةٌ من تكرار القافية حافلة بالمطالب الوافية. وما التزمتُ فيها تسمية النّوع؛ فإنّها قاطعةٌ لطريق الوصول إلى المعاني وسَدُّ ذي القَرْنين بين العشّاق والغَواني»[٣١].

ج ـ دوافعُ المؤلّف إلى التأليف في المحسّنات الكلاميّة العربيّة:

يخلُصُ قارئ الجزء البلاغيّ من سُبْحة المرجان إلى نتيجة مُفادها أنّ المؤلّف قصَدَ من إيراد المقالات الخمس المؤلّفة للفصل الثالث من الكتاب إلى تعريب البديع الهنديّ وجَعْل مستنبطات الهنود في المحسّنات الكلاميّة أساسًا لكشْف كثير من أسرار البلاغة في الكلام العربيّ. يقول السّيّد غلام علي آزاد: «ولما قصدتُ تعريبَ البديع الهنديّ مزجتُ عَرْفَ الصّنْدل بالأرَج الرّنديّ، وطالعتُ الدّواوين العربيّة، وتصفّحتُ الكتب الأدبية، واشتغلتُ بها عدّة أشهر، وما تناولتُ إلّا غَرفةً من سبعة أبحر؛ لانتفاءِ الفراغ

---

٣١ ـ نفسه، ص ٢٨٤.

وعدَمِ مساعدة القلْب والدّماغ، وإلّا فكان الاحتمالُ القويّ أن يسنح أنواعٌ أُخَر، ويُزاد على القِلادة القصيرة دُرَرٌ غُرَر، وفي هذا القَدْر كفايةٌ لمن له دِراية»[٣٢].

وكثيرًا ما يشير مؤلّفُ سُبْحة المرجان إلى أنّه إنّما استنبط نوعًا من الأنواع البديعية وأعطاه مصطلحًا خاصًّا به؛ لأنّه رأى المؤلّفين البلاغيين العرب لم يعطوا هذا النّوعَ حقّه الذي يستحقّه، ولم يجعلوه نوعًا قائمًا بذاته، برغم أنّهم عرفوه وانتبهوا له. يقول مثلًا في المقالة الثانية من الفصل الثالث في شأن فنّ التفاؤل: «وذكَرَ أصحابُ البديعيّات مبحثَ التفاؤل في بَراعة المطْلَع، لكنْ ما أفردَه أحدٌ منهم ولا جعَلَه نوعًا برأسه. وأنا نظمتُه في سِلْك الأنواع، وجعلتُه نغمةً مستقلّة لإراحة الأسماع. وهو عبارةٌ عن استنباط الخير من قول أو فعل. فمن أمثلة الأوّل ما رُوِي عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه لمّا قَدِم المدينةَ نزل برجل من الأنصار فنادى الرّجلُ بغلامه: يا سَالِمُ، يا يَسارُ، فقال رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم: «سَلِمتْ لنا الدّارُ في يُسْر»[٣٣].

ويشبه هذا أيضًا ما قاله المؤلّفُ في شأن فنّ «التّشبيك»[٣٤]، وفنّ «المخالطة»[٣٥].بل كثيرًا ما يُظهِر المؤلّفُ دهشتَه واستغرابه من عدَم جعْلِ البلاغيين العرب محسّنًا من المحسّنات نوعًا مستقلًّا، خاصّةً عندما يكون أمرُ حُسْنه ظاهرًا واضحًا للعِيان. وذلك جليّ في قوله عن النّوع البديعيّ الذي سمّاه «المُزاح»:

---

٣٢ ـ نفسه، ص ١٣٢.

٣٣ ـ نفسه، ص ١٣٣ عن الخصائص الكبرى ٢/١٦٤.

٣٤ ـ نفسه، ص ١٨٠.

٣٥ ـ نفسه، ص ١٢٠.

هو أن يُظهِر المتكلّمُ في كلامه انبساطًا مع الغَيْر من غير إيذاء له. وبه تميّز عن الهزء والسُّخْرية. وهذا النوعُ معروفٌ، والعجَبُ أنّه ما جعلَه أحدٌ من أدباء العرب نوعًا برأسه، ولا أدخلَه في سِلْك الأنواع. وأحسَنُ المزاح ما يكون خاليًا من الفُحْش، إن تسمعْه العذراءُ في خِدْرها لا تستح، كما قيل في الهَجْو. وكان رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم يمازح ولا يقول إلّا حقًّا. من جُملتها أنّه قالت له امرأةٌ: يا رسولَ الله، ادعُ الله أن يدخلَني الجنّة. فقال: يا أمّ فلان، إنّ الجنّةَ لا تدخلُها العجوزُ. فولّت تبكي. قال: أخبِروها أنّها لا تدخلُها وهي عجوزٌ، إنّ الله يقول: (إنّا أنشأناهنّ إنشاءً فجعلْناهنّ أبكارًا) أي عند دخولهنّ الجنّة»[٣٦].

د ـ التفاعلُ الثقافيّ في ذهن مؤلّف سُبْحة المرجان:

كان الأدبُ والتأليف الأدبيّ ميدانًا لتلاقي الفِكَر وتلاقح الأذهان منذ وقت مبكّر في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة. وربّما كان التأليفُ البلاغيّ العربيّ من مجالي الثقافة القويّة التي ظهر فيها هذا التلاقي والتلاقح على أشدّه، على اختلافٍ في الدّرجة بين المؤلّفين ومؤلّفاتهم[٣٧].

ويحسّ قارئ الشّطر البلاغيّ من سُبْحة المرجان أنّ مؤلّف الكتاب يقدِّم نموذجًا

---

٣٦ ـ نفسه، ص ١٨٦.

٣٧ ـ انظر مثلًا قول الجاحظ: « خبّرني أبو الزّبير كاتبُ محمّد بن حسّان، وحدّثني محمّد بن أبان - ولا أدري كاتب من كان - قالا: « قِيلَ للفارسيّ: ما البلاغةُ؟ قال: معرفةُ الفصْل من الوَصْل. وقيل لليونانيّ: ما البلاغةُ؟ ـ قال: تصحيحُ الأقسام، واختيارُ الكلام. وقيل للروميّ: ما البلاغةُ؟ ـ قال: حسْنُ الاقتضاب عند البداهة، والغزارةُ يوم الإطالة. وقيل للهنديّ: ما البلاغةُ؟ ـ قال: وضوحُ الدّلالة، وانتهازُ الفرصة، وحسْنُ الإشارة. وقال بعضُ أهل الهند: جِماعُ البلاغة البصَرُ بالحجّة، والمعرفةُ بمواضع الفرصة.. »، البيان والتبيين، ج١، ص ٨٨.

قويًا للتفاعل الثقافيّ المعتمِد على دِراية بلُغاتٍ مختلفة وطرائق تعبير متباينة وطُرُز فكر متنوّعة. فالمؤلّفُ، كما أسلفنا، متمكّنٌ من العربيّة والفارسيّة وبعض لُغات الهند. ويبدو في مؤلَّفه خبيرًا متمرّسًا بالأساليب، وشاعرًا كبيرًا قادرًا على نَظْم الأمثلة بالعربيّة للأنواع البديعية الهندية التي نقلَها إلى العربيّة. وربّما يتجلّى شيء من آثار هذا التفاعل الثقافيّ في مثل قوله في شأن النّوع المسمّى «أبو قَلَمون» الذي هو من مخترعات الأمير خُسْرو الدِّهْلويّ:

واستخرجتُ لأبي قَلَمون أمثلةً من القرآن العظيم؛ لأنّه «لا رَطْبٍ ولا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبين». منها قولُه تعالى: (طُوبى لهم وحُسْنُ مآب). طوبى كحُسْنى زِنةً ومعنًى، وشجرةٌ في الجنّة، والجنّةُ بالهنديّة، وقد تقدّم بيانُها في التّورية. وقولُه تعالى: (ويأتينا فَرْدا)، ضميرُ الفاعل لعاص بن وائل؛ أي يأتينا يومَ القيامة منفردًا عن المال والأهل والعِيال. ومعنى «فردا» بالفارسيّة: غدًا. فالمعنى: يأتينا غدًا، أي يومَ القيامة ويرى ما وعدْناه من العذاب. وقولُه تعالى: (أيّ الفريقَين خيرٌ مَقامًا وأحسنُ نديّا). النّدِيُّ بالعربيّة المجلِسُ، وبالهندية النّهْر. ومعنى النّهْر صالحٌ في الآية، وحاش أن يكون مُرادا »[٣٨].

والحقيقةُ أنّ مؤلّف سُبْحة المرجان كان على دراية دقيقة بجهود البلاغيين العرب، بل في مستطاع المرء أن يقول إنّه أحصى أنفاسَهم، ووقف على كلّ شاردة وواردة مما أتوا به، وحدّد كثيرًا من نواحي القُصور في جهودهم؛ ومن هنا لا يني المتأمّلُ يطالع في الشّطر البلاغيّ من كتابه معالجاتٍ لنواحي القصور هذه، وكأنّ أمْرَ إصلاح البلاغة

---

٣٨ ـ سبحة المرجان، ج٢، ص ٢٤٠.

العربيّة موكولٌ إليه. وربّما عبّر عن هذا التفاعل بين البلاغتين الهنديّة والعربيّة قولُه في شأن النّوع البديعيّ الذي سمّاه «إضمارالنّهي»:

هو أن يكون مرادُ المتكلّم بالأمر نَهْيًا بدلالة قرينة. هذا النّوعُ عرّفَه الأهاند بهذا التّعريف. أقولُ: ذكر صاحبُ التّوضيح استعمالَ الأمْرِ في تسعة معانٍ، منها التهديدُ كقوله تعالى: (اعملوا ما شئتُم)، وقوله تعالى: (مَنْ شاءَ فليكفرْ). ولا يخفى أنّ في الآيتين نَهْيًا في لِباس الأَمْر أدخلَه الأهاند في أنواع البديع، وهو حرًى به، ولم يُدخِلْه أدباءُ العرب فيها. ومن أمثلته في الشّعر قولي:

إنْ كنتَ تذهبُ قطْعًا عن دُوَيرَتِنا فاقتُلْ مُحِبًّا يخافُ الهَجْرَ ثُمّ سِرِ

«اقتلْ» و «سِرْ» نَهْيانِ في لِباس الأَمْر بقرينة أنّ العاشقَ يطلبُ قتْلَ نفسه وذهابَ المحبوب. وظاهرٌ أنّ الأمرَين ليسا مما يرضى به العاشقُ(٣٩).

هـ ـ قيمةُ المنجَز البلاغيّ الذي أتى به المؤلّف:

يؤنسُ متأمّلُ الجزء البلاغيّ من سُبْحة المرجان أنّ المؤلّف بذلَ جهودًا كبيرة في نَقْل المحسّنات الكلاميّة الهنديّة إلى العربيّة. وربّما تمثّل العنَتُ الذي لقيه في ذلك على أشدّه في طلَب الأمثلة البلاغيّة العربيّة للأنواع الهنديّة التي نقلَها، وفي ذلك يقول: «واستخرجتُ الأمثلةَ من الآيات العظيمة والأحاديث الكريمة ودواوين الشّعراء ومجاميع الأدباء، وأضفتُ إليها ما سمَحَ به الخاطرُ الفاتر وترشّح به السّحابُ القاطِر»(٤٠).

وبرغم ما يلاحَظ من اغتباط المؤلّف بمستنبطاته ومستخرجاته في مواطن كثيرة

---

٣٩ ـ نفسه، ص ١٢٨.

٤٠ ـ نفسه، ص ٤٠.

من الجزء البلاغيّ في كتابه بدا كثيرَ الميل إلى استصغار ما أتى به قياسًا إلى ما أتى به مَنْ يسمّيهم العربَ العَرْباء، ومن هنا نجده يقول: «وما جئتُ إلّا ببضاعةٍ مُزْجاة، ولا أتيتُ إلّا بخَرَزاتٍ مُلْقاة، بيد أنّ القُسْطَ، وإن كان شيئًا يسيرًا، ينفع من الأمراض المؤلمة كثيرًا، والعُودَ، وإن كان كُسارةً من شجرة، يملأ المحافلَ من رائحة عِطْره»[٤١].

على هذا النّحو ظلّ مؤلّفُ سُبْحة المرجان في تأليفه البلاغيّ يرنو بعين قلبه إلى العرب العَرْباء، أهل بيت البلاغة، وأرباب نَدِيّ الفصاحة، وقد تقدّم بنا قولُه: «وأرجو من العرب العَرْباء أن يستحسنوا مخترعاتِ الأهاند، كما استحسَنوا الأسياف الهنديّة بين الفَرانْد»[٤٢].

والواقعُ حقًّا أنّ ما أتى به السيّد غلام علي آزاد يضيف إلى المنجَز البلاغيّ العربيّ أنواعًا من المحسّنات هو في أشدّ الحاجة إليها. وقد أسلفْنا أنّ الرّجل كان منشغلًا في الجزء البلاغيّ من تأليفه بتعريب البديع الهنديّ؛ أي بإطْلاع الدّارسين العرب على مستنبطات الهنود قبْلَه ومستنبطاته هو. ويتجلّى إحسانُه فيما أتى به في قدرته على التقاط الأمثلة النّثريّة والشّعريّة العربيّة الممثِّلة لما نقلَه عن الأهاند. وكان كثيرَ التّعويل في استمداد الأمثلة العربيّة على القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف والشّعر العربيّ. كما كان يعمد هو نفسُه إلى نَظْم الأمثلة الشّعرية العربيّة للأنواع البديعيّة التي يتحدّث عنها؛ ومن هذه الوجهة كثرت الأشعارُ التي نسبها إلى نفسه في الجزء البلاغيّ من سُبْحة المرجان كثرةً بالغة.

وسنقدّم فيما يأتي بعضَ الأمثلة لما أسداه المؤلّف من خدمات جليلة إلى الدّرس البلاغيّ العربيّ للقرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف والشّعر العربيّ مقدِّمًا في

---

٤١ ـ نفسه، ص ٤٠. والقُسْط: عُودٌ هنديّ وعربيّ يتبخّر به. والكُسارة: القطعة.

٤٢ ـ نفسه، ص ٣٨.

تبصّراته صُوَرًا شديدة الوضوح للتفاعل الثقافيّ العربيّ الهنديّ، والفارسيّ أحيانًا:

يقول المؤلّفُ في شأن فنّ «التّسوية» وهو من جُملة مستنبطاته:

هو أن يحسبَ المتكلّمُ المتضادَّين في مرتبة واحدة لا يرجّح أحدَهما على الآخَر، كقوله تعالى: (استغفرْ لهم أوْ لا تستغفرْ إن تستغفرْ لهم سبعين مرّةً فلن يغفرَ الله لهم). وقوله تعالى: (سواءٌ عليهم أأنذرتَهم أمْ لم تنذرْهم لا يؤمنون). وقول النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «انصرْ أخاك ظالِمًا أو مظلومًا». قال رجلٌ: كيف أنصرُه ظالِمًا؟ ـ قال صلّى الله عليه وسلّم: «تمنعُه عن الظُّلْم». وقول كُثيّر:

أسيئي بنا أوْ أحسني لا ملومةٌ ... لدينا، ولا مقْلِيّةٌ إن تقلّتِ

يقول: أنا راضٍ بما تفعلين بي أسأتِ أو أحسنتِ، لا ألومُكِ على الإساءة ولا أَقْليكِ ولا أُبغضك إن تقليني. والتفتَ في قوله «تقلّت» إلى الغيبة احترازًا عن مخاطبتها بنسبة التقلّي إليها»[٤٣].

وفي هذا المثال تظهر لنا قدرةُ المؤلّف على التقاطِ الأشباه والنظائر من القرآن الكريم والحديث الشّريف والشّعر العربيّ وجَمْعِها في بابة واحدة لتكونَ أمثلةً للنّوع البديعيّ الذي استنبطه.

ويشبه المثالَ السّابق ما قاله المؤلّفُ في الفصل الثالث في المقالة الأولى التي يتحدّث فيها عن المحسّنات التي نُقِلت عن الهنديّة إلى العربيّة، وذلك إذ يتحدّث عن النّوع البديعيّ المسمّى «التنزيه»:

هذا النّوعُ استخرجَه بعضُ الأهاند في مقابلة التّشبيه، وهو أن يبرئ المتكلّم شيئًا

---

٤٣ ـ نفسه، ص ١٩٤ - ١٩٥.

عن أن يماثله شيءٌ آخَر، كقوله تعالى: (ليس كمِثْله شيء) [الشورى/ ١١]، وقوله تعالى: (إرمَ ذاتِ العِماد التي لم يُخلقْ مثْلُها في البلاد) [الفجر/ ٧، ٨] أو قول حسّان في مدْح النّبيّ صلَّى الله عليه وسلّم:

وأحسَنُ منكَ لم ترَ قطّ عيني ... وأحسنُ منكَ لم تلدِ النساءُ

خُلِقْتَ مُبَرَّأً من كلّ عيبٍ ... كأنّكَ قَدْ خُلقتَ كما تشاءُ

المنفيّ ههنا رؤيةُ أصْلِ الحسْنِ، لا الزّيادة. وقد يُراد باسم التفضيل أصْلُ الفعل كقوله تعالى: (وهُوَ أهونُ عليه) [الروم/ ٢٧]. . وقولي:

يا أيّها المِلكُ الرّفيعُ جنابُه ... لم يُلفَ في كلّ الورى لكَ ثانِ

ظِلٌّ لربّ العرْشِ أنتَ وظاهرٌ ... أن لا يكونَ لِواحِدٍ ظِلّانِ(٤٤)

ولا مواربةَ في القول إنّ صَنيعَ المؤلّف، في تطبيق البلاغة الهنديّة على الأمثلة العربيّة، يضع أبصارَ الدّارسين العرب على كثير من آيات الحُسْن في الكلام العربيّ مما لم يفطن إليه الدّارسون العرب، أو فطِنوا إلى أجزاءٍ منه ولم يُفردوه بعنوان خاصّ. ولعلّ شيئًا من هذا يتجلّى في حديثه عن محسِّنٍ يسمّيه «التفضيل على التفضيل»، إذ يقول:

هو أن يفضِّلَ المتكلّمُ شيئًا على شيءٍ، ثمّ يفضِّلَ على المفضَّل شيئًا آخر وهلمّ جرًّا، كقول النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم في سَعْد بن عُبادة: «إنّ سَعْدًا لغيورٌ وأنا أغيرُ من سَعْدٍ والله أغيرُ منّي..» وقلتُ:

البدْرُ أسنى من كواكبَ في الدّجى ... وذُكاءُ أشرفُ منه في الإشراقِ

---

٤٤ ـ نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٤.

وسُعادُ أزْيدُ من ذُكاءَ إضاءةً أحسِنْ بقُدْرة حضرةِ الخلّاقِ[٤٥]

وكثيرًا ما تأتي قيمةُ ما يأتي به المؤلّفُ في شأن المحسِّنات البلاغية من جمعه بين الأمثلة العربيّة والأمثلة الهنديّة للنوع البديعيّ الهنديّ الذي نقلَه. ومن ذلك مثلًا ما يبدو في حديثه عن نوعٍ يسمّيه تشبيه التمنّي، إذ نجدُه يقول:

هو أن يتمنّى المشبَّهُ به أن يحصُل له كمالُ المشبَّه، كقول المعرّيّ في الخَيل:

وكلُّ ذُؤابةٍ في رأسِ خَوْدٍ تمنّى أن تكون له شِكالا

وقول القاضي عبد المقتدر الدِّهْلويّ:

له جَمالٌ إذا ما الشمسُ قد نظرتْ إليهِ قالتْ: ألا يا ليتَ ذلك لي

.. وقولي:

السَّرْوُ يرجو أن يميسَ كقَدّه ويفوزَ فوقَ الأرضِ بالخُطُواتِ

والوَرْدُ أمّلَ أن يكونَ كخدِّه فأتى ببسْطِ الكفّ للدّعواتِ[٤٦]

ولعلّ المنجَز البلاغيّ للسيّد غلام آزاد البلغرامي يتجلّى أكثر في تحليله المفصّل الدقيق لجماليّات المحسّنات الكلاميّة؛ ممّا يضاعف خبرة دارسي البلاغة بالخصائص الفنّيّة لكلّ نوع بديعيّ، ويسمح بقدْرٍ أكبر من الانفعال الجماليّ بهذه المحسّنات. يقول مثلًا في المقالة الأولى من الفصل الثالث من كتابه تحت عنوان «التّورية»:

هذا النّوعُ سلطانُ المحسّناتِ ولواءُ الحمْدِ بين الرايات، وهو المتّصفُ بغُرّ المزايا، والموجودُ في جميع ألسنة البرايا. والتّوريةُ مصدرُ ورّيتُ الحديثَ، إذا أخفيتَه

---

٤٥ ـ نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٨. وذُكاء: الشّمس.

٤٦ ـ نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧. والشّكالُ هو الحبلُ تشدّ به قوائمُ الدّابة.

وأظهرتَ غيرَه؛ مأخوذٌ من وراء الإنسان؛ فإذا قال: ورّيتُه، فكأنّه جعلَه وراءه، بحيث لا يظهر. وهو في الاصطلاح أن يُذكَر لفظٌ له معنيان: قريبٌ لظهور دِلالة اللّفظ عليه، وبعيدٌ لخفاء دِلالة اللّفظ عليه. فيقصدُ المتكلّمُ المعنى البعيدَ ويورّي عنه بالقريب، ويوهمُ السّامعَ في أوّل الوهلة أنّه يريد القريب. ولهذا سُمّيت إيهامًا أيضًا. ولا يلزمُ في التّورية أن يكون للّفظ معنيان، بل يجوز أن يكون له معانٍ متعدّدة. وذِكْرُ المعنيين في التعريف اكتفاءٌ بالأقلّ. كقول النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «لا يزالُ أهلُ الغَرْبِ ظاهرين على الحقّ». قيلَ: هم أهلُ الشّام؛ لأنّه غرْبُ الحِجاز، وهو المعنى القريبُ لكثرة استعمالِ أهل الغَرْب في سكّان الجانب الغربيّ. والغَرْبُ: شجرةٌ حِجازيّة. قيل: ومنه الحديثُ. وقيلَ: الغَرْبُ الحِدّةُ والشّوكة. والمرادُ بهم أهلُ الحِجاز. وقيل: الغَرْبُ الدّلْو، والمرادُ بهم العربُ؛ لأنّهم يسقون بها. والمعاني الثلاثةُ هي المعاني البعيدة. واستخراجُ التّورية من هذا الحديث من قلَم المؤلّف»[٤٧].

وربّما كان في طليعة ما يمكن أن يقدّره دارسُ البلاغة العربيّة في جُملة صنيع مؤلّف سُبْحة المرجان تلك الأشعارُ الرّائعة التي نظَمَها للتمثيل للأنواع البديعية الهندية التي نقلَها إلى العربيّة. فقد أتى هذا الألمعيُّ المشبع بالثقافة الهنديّة والفارسيّة بنماذج من النظم العربيّ الرّائق الذي لا يمتلكُ متأمّلُه إلّا الإقرارَ بأنّه أمامَ عبقرية شعريّةٍ عظيمة، عبقريّة لا عيبَ فيها إلّا أنّها أطلّت على الدّنيا في مكان غير مكانها، وحالُها في هذا شبيهةٌ بحال الشّاعر الأندلسيّ الكبير ابن حزم الظاهريّ الذي شكا من أنّ ظهوره في الأندلس

---

٤٧ ـ نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

وليس في المشرق سببٌ لعدم تقديره حقَّ قدره، فقال:

أنا الشّمسُ في جوّ العلومِ منيرةٌ ... ولكنّ عيبي أنّ مطلعيَ الغَرْبُ

ولعلّ من كمال النّصَفة أن نثبت بعضَ الأمثلة لأشعاره التي نظَمها إسهامًا منه في التّمثيل للأنواع البديعيّة التي نقلَها:

يقول مثلًا في «التنوّع»، الذي يعني عنده «أن تكون لشيء واحد ماهيّاتٌ متعدّدة حسب تعدّد الجِهات المتنوّعة، كتعدّد الاعتقاد وتعدّد المكان وتعدّد الزمان:

هذا الإمامُ الفرْدُ في أقرانِهِ ... أضحى لأصْنافِ الأنامِ مآبا

يُلفيهِ أربابُ السُّرى بدْرَ الدّجى ... ويراه أهلُ الاعتفاءِ سَحابا

وفي التّمثيل للفنّ البديعيّ نفسه أيضًا يقول:

الحبُّ طَورًا ضِرامٌ وهْوَ آونةً ... ماءٌ، فذلكَ أورانا وأرْوانا[48]

وفي التّمثيل لفنّ «تشبيه الاستفادة»، الذي يعني عنده «أن يستفيد المشبَّهُ به من المشبّه بعضَ أوصافه أو بالعكس»، يقول:

للهِ ساقيةٌ تسقي صواحبَها ... خمرًا عقيقيّةً في أكؤسِ الذّهَبِ

تُديرُها وغيومُ الجوّ باكيةٌ ... والكأسُ باسِمةٌ عن لؤلؤ الحَبَبِ

مُدامةٌ يهتدي السّاري بِشُعْلتها ... ويقبِسُ المنتشي نُورًا من الأدَبِ

أعارتِ الشّمسَ شيئًا مِنْ لوامعِها ... سَقيًا لعاصرِها من كوكبِ العِنَبِ

والحقُّ أنّ ثنايا كلّ غانيةٍ ... منها تحصِّلُ ما فيها من الشَّنَبِ[49]

---

٤٨ ـ نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٠. والضّرام ما اشتعلَ من الحطَب. وأورانا: أشعلَنا.

٤٩ ـ نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤. والكوكبُ ما طالَ من النّبات. والشَّنَبُ: ماءٌ ورقّة وبَرْد وعذوبة في الأسنان، أو نُقَط بيض فيها.

ومن تمثيله لفنٍّ سمّاه «أبا قَلَمون»، وذكر أنّه من مستخرَجات الأمير خُسْرو الدِّهْلوي (ت ٧٢٥هـ)، قولُه:

نـضَتْ هِنديّـــةٌ يومًـــا علينـــا مِـــنَ الأجفـــانِ ســـيفَ الافتتـــانِ

أغِـــثْ يـــا ربَّنـــا غـــوْثَ البرايـــا لقـــدْ قتَـــلَ المتـــيّمَ هِنـــدُواني

الهِندوانيّ بالكسْر: بالعربيّة السّيفُ المنسوب إلى الهنود، وبالهنديّة: امرأةٌ من الهنود الذين هم عبَدَةُ الأصنام[٥٠].

والحقيقةُ أنّه نظَم كثيرًا جدًّا من الأمثلة الشّعرية للأنواع البديعيّة التي عرض لها. واتّسم قريضُه فيها بالدّماثة والرقّة والتدفّق، حتّى كأنّه يغرف من بحر.

وإذا كان المقامُ الذي نحن فيه استلزمَ أن نشير إشارةً سريعة إلى الأمثلة الشّعرية التي نظَمَها هو نفسُه تمثيلًا للمحسّنات الكلامية، فإنّ الحديث عن مُنجَزه البلاغيّ لا يأذن لنا بأن نهمل الإشارةَ إلى اختياراته الشّعرية الرائعة من دواوين الشّعر العربيّ. فقد مثّل بطائفة كبيرة من الأشعار لشعراء عرب يمثّلون الأعصُرَ المختلفة والبيئات المتعدّدة، ويضيق بنا المقامُ لو رحنا نحصي الشّعراءَ العرب الذين مثّل بأشعارهم. ولكنّنا نستطيع القول إنّ مؤلّف سُبْحة المرجان أديبٌ كبير وشاعر مبرّز وقارئ ممتاز لديوان الشّعر العربيّ، وقد أضاف إلى ذلك ملَكةً نَقْديّة قويّة وذائقةً أدبية حسّاسة أسعفته في التقاط دُرَر الأشعار من روائع الآثار في أدوار الشّعر العربيّ المختلفة.

---

٥٠ ـ نفسه، ص ٢٤٣.

٣ـ القولُ الفَصْلُ والرّأي الأخير:

بعد هذا التّطواف في ميدان الإضافات البلاغيّة الهنديّة التي اجتهد مؤلّفُ سُبْحة المرجان في أن يعرّفها للعرب، ويأتيَ لها بالأمثلة من القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف والشّعر العربيّ، ومن شعره هو، في مقدور المتأمّل أن يخلص إلى ما يأتي:

١ـ أنّ مؤلّف سُبْحة المرجان مؤلّفٌ بلاغيّ هنديُّ الأرومة، ولكنّه على قدر كبير من الخبرة البلاغية في العربيّة والفارسيّة والهندية، وهو إلى ذلك شاعرٌ متمكّن من زمام القريض العربيّ، يعطفه إلى حيث يشاء، ويتصرّف في مَقادته لتقديم أمثلةٍ شعرية عربية رائعة للأنواع البديعيّة التي نقلَها من الهندية إلى العربيّة.

٢ـ أنّ جمهرة الأطايب البديعيّة التي قدّمها المؤلّفُ على مائدة البلاغة العربيّة، تنتمي إلى ما يُعرَف في المصطلح البلاغيّ العربيّ بالمحسّنات البديعيّة المعنويّة التي أوصلَها بعضُ أصحاب البديعيّات العربيّة إلى أكثر من مئة ضَرْب.

٣ـ أنّ الجزء البلاغيّ من كتاب سُبْحة المرجان يمثّل درجةً عالية للتفاعل الثقافيّ والحضاريّ بين الأهاند والعرب والفرس وبين الثقافات الهندية والعربيّة والفارسيّة؛ ذلك أنّ السّيّد غلام علي آزاد مؤلّفٌ وناظم بالفارسيّة أيضًا.

٤ـ أنّ الجزء البلاغيّ من سُبْحة المرجان يقدِّم لنا نموذجًا عاليًا للذّهنيات التي أنضجها طولُ تأمّل القرآن الكريم والحديث الشّريف والشّعر العربيّ الجميل، الذي يمثّل المؤلّفُ أحدَ أعلامه البارزين، ليس في ديار الهند المسلمة فحسْبُ، بل في تاريخ الشّعر العربيّ كلّه.

٥ـ أنّ الجزء البلاغيّ من كتاب سُبْحة المرجان قمينٌ بأن يُنشَر نشرةً محقّقة مُدقّقة،

توضع بين أيدي دارسي البلاغة العربيّة وطلّاب علم البلاغة؛ ابتغاءَ اكتشاف المزيد من أمثلة الإعجاز الأدبيّ في كتاب الله سبحانه، والكثير من صُوَر التفوّق في البيان العربيّ، شعره ونثره.

٦ـ أنّ صَنيعَ السّيّد غلام علي آزاد البلغرامي في الجزء البلاغيّ من كتابه يشدّ على أيدي أولئك الطّامحين إلى اكتشاف جماليّات جديدة في القرآن الكريم وفي الحديث النّبويّ الشّريف، وكذلك في النّتاج الأدبيّ العربيّ، قديمه وحديثه.

والله، سبحانه، هو الهادي إلى سواء السبيل.

مصادرُ البحث ومراجعُه:

١ـ البِلْغْرامي، السّيّد غلام علي آزاد: سُبْحة المرجان في آثار هندوستان، تحقيق د. محمّد فضل الرّحمن النَّدْوي السِّيواني، الطّبعة الأولى، مطبعة الكوثر سراي مير، أعظم گره (ولاية أوتار برادش)، الهند، ١٩٨٠م.

٢ـ الجاحظ، عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، الطّبعة الخامسة، مكتبة الخانجي في القاهرة ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

٣ـ الجرجانيّ، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمّد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٤م.

٤ـ جمال الدّين الفاروقي وصاحباه: أعلامُ المؤلّفين بالعربيّة في البلاد الهنديّة، مخطوط معَدّ للنشر.

٥ـ الرّافعي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة، دار الكتاب العربيّ، الطّبعة الثامنة، بيروت، د. ت.

٦ـ مجلّة البَعْث الإسلاميّ التي تصدرها مؤسسة الصحافة والنشر، لكناؤ - الهند، العدد الخامس، المجلّد ٥٢، محرّم وصفر ١٤٢٨هـ = فبراير ومارس ٢٠٠٧م.

٧ـ مجلّة ثقافة الهند، التي يصدرها المجلسُ الهنديّ للعلاقات الثقافية، المجلد ٥٧، العدد ٢، ٢٠٠٦م.

٨ـ المرشدي، عبد الرّحمن بن عيسى بن مرشد العُمَريّ: شَرْحُ عقود الجُمان في المعاني والبيان للسّيوطي، الطّبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٧٤هـ = ١٩٥٥م.



الهدايةُ النّبويّة وآفاقُ رؤيتها
قراءةٌ في «محمّديّات» مصطفى عِكْرِمة(*)

«مَنْ تربّع الحَزْن، وتشتّى الصّمّان، وتقيّظ الشّرَف، فقد أخصب».

عربيّ قديم

تقديم:

يذهب الدّرْسُ النّقديّ إلى أنّ الفضاء الشّعريّ لأيّ شاعر كبير تحكمُه عواملُ مختلفة، يرجع بعضُها إلى التّكوين النفسيّ الفِطْريّ للشّاعر المبدِع، أو ما يمكن تسميتُه القابليّاتِ والاستعدادات، ويرجع بعضُها الآخَر إلى عوامل النشأة والمحيط التي تنمّي القابليّاتِ والاستعدادات، أو لا تأذنُ لبِذْرتها بالنّبات والنّماء، بل ربّما تنمّي لدى المبدِع نامياتٍ جديدةً تقوى شيئًا فشيئًا؛ فتُسهم إسهامًا كبيرًا في رَسْم مسارات إنتاجه الإبداعيّ الشعريّ. وقد يحدث أحيانًا أن يعصف بحياة المبدِع في وقتٍ من الأوقات مؤثّرٌ فاعلٌ يغيّر وجهةَ إحساسه وتفكيره وخياله وتعبيره الفنّيّ. ويشهدُ تاريخ الشّعر العالَميّ بوجود أُسَرٍ شاعرة تتلمذ فيها جيلٌ لاحقٌ على جيل سابق، وربّما تكرّر الأمرُ في

* ـ محاضرةٌ أُلقيت في حفل تكريم الشّاعر الإسلاميّ السّوريّ مصطفى عكرمة، في المركز الثقافيّ في منبج، مساءَ الاثنين ١٦/٣/٢٠٠٩م.

عدد من الأجيال، إلى أن نشأ عن ذلك فضاءٌ شعريّ فسيحٌ منسجمٌ متناغمٌ في كثير من مجاليه برغم اختلاف الزّمان وتطاول العهد. وقريبٌ من هذه الصّورة نسبيًّا ما يعرفه التاريخُ الأدبيّ العالَميّ من مدارسَ أدبيّةٍ وشعريّةٍ مختلفة، يشترك أفرادُ المدْرسةِ الواحدةِ منها في خاصّيّات كثيرة، حتّى إنّك تخالُ القومَ ينهَلون من مَعينٍ واحد، له الطّعمُ نفسُه واللّونُ نفسُه والرّائحةُ نفسُها.

قدّمتُ بهذه الكلماتِ؛ لكي أقول إنّ العالَمَ الشّعريّ للشّاعر مصطفى عِكْرِمة نتاجٌ لعواملَ كثيرة يحتاج تقصّيها إلى مجالٍ غيرِ المجال الذي نحن فيه الآنَ. وأقولُ منذ البدء إنّ العالَمَ الشّعريّ لهذا الشّاعر هو عالَمُ الدّين والدّنيا، وعالَمُ الآخِرة والأولى، وعالَمُ الحياة والنّفس والمجتمع والمصير. وعندما تلقّيتُ دعوةً كريمةً إلى المشاركة في تكريمه بإبداء موقفٍ نقْديّ سريع إزاءَ شيء من شعره، وطالعتُ ما استطعتُ مطالعتَه ممّا انطوى عليه سِفْرُ قريضه، تذكّرتُ بيتَ الشّاعر الفارسيّ الكبير سعدي الشيرازيّ الذي يقول بالفارسيّة:

بـه دريـا دُر منـافع بـى شمارسـتْ أگـر خـواهى سـلامتْ دركنارسـتْ

أي: في البحر دُرٌّ لا تُحصى فوائدُه أمّا إنْ آثرتَ السّلامةَ فالزَم الشاطئ

ثمّ بين الإقدام والإحجام عملتُ بنصيحة العلّامة محمّد إقبال التي تقول:

دَعِ الـشُّطآنَ لا تـركُنْ إليهـا ضَـعيفٌ عنـدَها جَـرْسُ الحيـاةِ

عليـكَ البحـرَ صـارعْ فيـه موجًـا حيـاةُ الخُلْـدِ في نَـصَبٍ تُـواتي

واسمحوا لي، أيّها الأعزّاء، بأن أسجّل ثلاثَ ملاحظاتٍ عامّةٍ حول جُملة المنجَز الشّعريّ للأستاذ مصطفى عِكْرِمة، أطمحُ أن تجعلَنا أقربَ إلى فضاء شعره:

١ـ الملاحظةُ الأولى أنّ هذا الشّاعر ينتمي مدْرَسيًّا إلى المدْرَسة الرّومانسيّة التي يعرِّف

عَلَمٌ من أعلامها الكبار، وهو السيّد وليم وردزورث، الشّعْرَ بأنّه «تدفّقٌ تلقائيّ للمشاعر القويّة». على أنّني أمتلكُ ما أؤيّد به دعواي هذه التي قد تبدو عريضةً بعضَ الشّيء. وقد سهّل عليّ الأستاذُ عِكْرِمة الأمرَ حين شاء في مقدّمة أعماله الشّعريّة الكاملة، التي نشرتْها مكتبةُ العبيكان، أن يُعرّف بطبيعة شِعْره فاستشهد بالقَوْلة النقديّة الأخّاذة التي أجابَ بها صُحارُ بنُ عيّاشٍ العَبْديّ مَنْ سألَه عن بلاغة قومه قائلًا: ما هذه البلاغةُ فيكم؟ فقال صُحار: «شيءٌ تجيش به صدورُنا فتقذفه على ألسنتنا». ويريد الأستاذُ مصطفى أن يقول: «أنا واحدٌ من هؤلاء»؛ أي ممّن تجيش صدورُهم بالشعر فتقذفه على ألسنتهم. بل الشّعْرُ عنده ذَوْبُ الرُّوح وقَطْرُ الحُشاشة المعتصَرة، ألم يقل الشّاعر نفسُه:

ذوّبتُ روحي بشعْري فازدهى شِعري ... وطارَ بينَ الورى مِنْ سِحْرِهِ ذكري

فالرّوحُ في الشّعر زهرٌ كلُّه عبَقٌ ... إن يخْلُ منها غدا زهرًا بلا عِطْرِ

والرّوحُ في الشّعْر تُحيي نفسَ سامعِهِ ... كالأرضِ ظمأى رواها صيّبُ القَطْرِ

ينسابُ فيها فتلقاها ازدهتْ عَجَبًا ... ورنّحتْ طرَبًا من وقْعِهِ السِّحري

مِنْ صَفْوِ نفسي، ومِنْ مشبوبِ عاطفتي ... يأتيكَ شِعْري كدَفْقِ الماءِ في النّهرِ

٢ـ الملاحظةُ الثّانية أنّ مصطفى عِكْرِمة شاعرٌ رِساليٌّ من الطّراز الأوّل. وأريدُ من هذا الوَصْف أنّه عند مباشرة العمليّة الشعريّة يتهيّأ ويحتشِدُ ويمسك بزمام نفسه لكي لا ينطلق جوادُها إلّا في مَرَج مرضاة الخالق سبحانه، وكأنّه يقول لك: لستُ ممّن يهيمون في كلّ وادٍ ولا الذين يقولون ما لا يفعلون، بل من «الذين آمَنوا وعمِلوا الصّالحات وذكروا الله كثيرًا وانتصروا من بعدما ظُلِمُوا»

[الشّعراء ـ ٢٢٧]. ومن مُوضِح ما يقولُه في هذا الشّأن: «عشتُ الشّعرَ فكتبتُه، ولم أكتبْه ليقال عنّي إنّني شاعِرٌ مبدِعٌ، ولا لأتكسّبَ به وما إلى ذلك مما يسوّغه الكثيرون ويسعَون إليه. لقد آمنتُ أنّه عطاءٌ إلهيّ، وأنّه بذلك رِسالةٌ ومسؤوليّة» (معارج ـ الأعمال الشعريّة الكاملة للشّاعر مصطفى عكرمة، ص٥).

فالشّعرُ عنده هِبةٌ من واهب النِّعَم، ولا بدّ في شِرْعته من أن توضعَ هذه النّعمةُ في موضعها الصّحيح. وهذا الطّرازُ من الشّعراء عرفه التّاريخُ الأدبيّ لهذه الأمّة المسْلِمة. والذين نحَوا هذا المنحى من شُعراء الأمّة كثيرون، وحسبي أن أردّد على الأسماع ترجمةً لبيتٍ فارسيّ للشّاعر نظيري نَيْسابوري، آثر شاعرُ الإسلام الكبير محمّد إقبال أن يجعلَه العبارة المعرِّفة بمضمون دِيوانه المسمَّى «أسرار إثبات الذّات» أو «أسرار خودى». وترجمةُ البيت هكذا:

لـيسَ في أعـوادِ غـابي سَـقَطٌ هـيَ للمنـبرِ أو أعـوادُ صَـلْب

ويعني هذا تمامًا أنّ الشّاعر يسعى جاهدًا في تَرْك هواه من أجل هوى المحبوب الأسمى الأسنى. ويعني، في المحصِّلة، أن لا تجد في شعره ما هو تافهٌ خِلْوٌ من الفائدة والتوجيه.

٣ـ الملاحظةُ الثّالثة أنّ الشّاعر عالجَ قضايا كثيرةً يجد المرءُ صعوبةً في تحديد مجاريها الرّئيسة. لكنّ الإيمانَ والدِّين في طليعة القضايا التي ضغطت على الشّاعر وحدّدت المساربَ الرّئيسة لدِفْقه الشّعريّ. ولو شاء المتأمّلُ تقديمَ وَصْفٍ كاملٍ لموضوعاتِ شعره وطرائقه في التفكير والتّصوير والتعبير لاحتاج إلى مندوحة أكثرَ سَعةً من هذه المتاحة لنا هنا. ومن هنا لا بدّ من الاختيار والاصطفاء.

وهكذا وجدْتُني أقفُ عند همّ أساسيّ من هموم الشّاعر وموضوعٍ كبير من موضوعات شِعره، وهو «الهِدايةُ النّبويّة وآفاقُ رؤيتها».

-١-

الهِدايةُ النّبويّة والشّعر: إطلالةٌ على التاريخ

يشهدُ تاريخُ الأدب العربيّ، وتاريخُ الأدب الإسلاميّ على الجُمْلة أيضًا، أنّ شخْصَ حضرة النبيّ محمّد، عليه الصّلاة والسّلام، احتلّ مَنْزِلًا عَلِيًّا منذ فجر الإسلام الأوّل، إذ وقفتْ كوكبةٌ من شُعراء الإسلام حولَ النبيّ، عليه الصّلاةُ والسّلام، تمدح سَجاياه وتُثني على أخلاقه وتمجّد دعوتَه وتُعلي من شأن أتباعه وتسدّد السِّهام نحو خصومه. وقد عُرف هؤلاء بشُعَراء الرّسول عليه الصّلاة والسّلام. وقد خالط حبُّ النبيّ عليه الصّلاة والسّلام شَغافَ قلوبهم، وخاض بعضُهم المعاركَ في جيش النّبوّة وفي السّرايا التي بعثها سيّدُ الخَلْق عليه الصّلاة والسّلام، ونال شرفَ الاستشهاد في سبيل الرّسالة والرّسول. ولأنّ المعارفَ والمعلوماتِ المتّصلة بهذا الشّأن من المتداوَل المعروف في الثّقافة العربيّة والإسلاميّة، أكتفي بذكر بيتَين قالهما حسّانُ بن ثابت في رثاء الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، وهما:

كُنْــتَ الــسّوادَ لنــاظري فعَمِــي عليــكَ النّــاظرُ
مــن شــاءَ بَعْــدكَ فَلْيَمُــتْ فعلــيكَ كنــتُ أحــاذرُ

واستمرّت الحالُ على ما نشأت عليه حتّى زمانِ النّاس هذا، وظلّ التقليدُ العربيّ والإسلاميّ يُجِلّ مادحي النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام والمثنين على هَدْيه ورسالته منْزلةَ المحَبّ المكرَم. ولستُ من المبالغة في شيءٍ إذا أنا قلتُ إنّ التغنّي بالهِداية والهادي مَعْلَمُ حضارةٍ وسِيماءُ سُموّ في النفس وارتقاءٍ في الوِجْدان. فإنّ استعمالَ الملَكة في الطّريقةِ التي

هي أحسَنُ الطّرق بابٌ من أبواب الإنسانيّةِ السّامية، ومظهَرٌ من مظاهرِ العبوديّة الحقّة التي تهيّئ صاحبَها لأن يكون من الأصفياء الأوفياء. بل أقولُ، أكثرَ من ذلك، إنّ استعمالَ الفنون في كلّ ما ينمّي إنسانيّةَ الإنسان، فيجعله مُحِبًّا للحقّ مبغِضًا للباطل، ضربٌ رفيعٌ من جِهاد النّفس، وإسهامٌ واضحُ المعالم في رِفْعة الإنسان وبناء الأوطان.

ـ ٢ ـ

الهِدايةُ النّبويّة في شعر مصطفى عِكْرِمة:

يجعلُ مصطفى عِكْرِمة بابًا رئيسًا من أبواب شعره ما سمّاه هو «محمّديّات»، وهو البابُ الثّاني، بعد الباب الأوّل الذي عنّنه بـ «إلى الله». والقصائدُ التي انطوى عليها هذا البابُ تدور جميعًا في فَلَك النبيّ محمّد عليه الصّلاةُ والسّلام.

وقد قرأتُ قصائدَ الشّاعر في هذا الباب أكثرَ من مرّة، وخلصتُ إلى أنّ القُطْبَ الرئيس الذي أدار حولَه فلَكَ شِعْره في هذا الباب هو الهِدايةُ النّبويّة بمجاليها المختلفة. إذ تؤلّف كلماتُ الهِداية والهادي والمهتدي والأفعالُ المشتقّة من هذا الأصل، مع الكلمات المرادفة لها والمضادّة لها، الحقلَ الدّلاليّ الرئيسَ في هذا الباب. ويشي هذا القَصْدُ من الشّاعر إلى هذا الحقل الدّلاليّ، بمفتاحٍ من مفاتيح شخصيّته؛ وهو أنّه مشغولٌ كثيرًا بالوظيفة النّبويّة الأساسيّة، المتمثّلة في هِداية الخَلْق إلى السّبيل الموصِل إلى مَرْضاة ربّ العالمين سبحانه.

وسأستعملُ مصطلح «الهداية النبويّة» في المقام الذي نحن فيه بالدّلالة العامّة، أي في جملة الآفاق التي نظَرَ منها الشّاعرُ إلى النبيّ محمّد عليه الصّلاة والسّلام ومآثرِه وأفضالِه العظيمة، التي أظهرُها أفقُ الهداية.

ـ٣ـ

آفاقُ النّظَر إلى الهِداية النّبويّة عند مصطفى عِكْرِمة:

تعدّدت آفاقُ نظَر الشّاعر إلى الهِداية النّبويّة تبعًا لعوامل كثيرة، منها ما يرجع إلى نِقاط اهتمامه هو من جُملة ما جلّته الهِدايةُ النّبويّة من مجالٍ، ومنها ما يرجع إلى الفضاء القرآنيّ، والفضاء السِّيريّ الذي قدّمته حياةُ النّبيّ نفسُها وأفعالُه وأقوالُه، ومنها ما يرجع إلى تاريخ الثّقافة الإسلاميّة نفسها.

أمّا الأُفْقُ أو الأُفُق، وجمعُه آفاق، فنعني به هنا ما عنتْه العربُ وهو «النّاحيةُ»؛ ومن هنا، سيدور حديثُنا حول نواحي اهتمام مصطفى عِكْرِمة بالهداية النّبويّة، أو الشّخصيّة النّبويّة، أي جهات النّبوّة التي أدار شعْرَه في فلَكها. وهنا سيكون مساعِدًا في جلاء الصّورة أن نقف فقط عند الآفاق الكبيرة التي أطلّ منها على الهِداية النّبويّة، دونما التفاتٍ إلى النّواحي الجزئيّة. وقد انتهى بنا التأمّلُ إلى اختيار أربعة آفاق هي:

١ـ أفق الهِداية.

٢ـ أفق الحضارة.

٣ـ أفق العالَم قبلَ الهِداية وبعدها.

٤ـ أفق الإعراض عن نور الهِداية.

أوّلًا ـ أفقُ الهِداية أو الرّشاد:

تقدّمت منّا الإشارةُ إلى أنّ «الهِداية» وما يُراد منها ويضادّها ويتّصل بها على نحوٍ من الأنحاء، شكّلت الحقلَ الدّلاليّ الأكبر في تناول مصطفى عِكْرِمة موضوعَ النبيّ

والنّبوّة. وتقدّم منّا أيضًا القولُ إنّ مِنطقةَ اهتمام الشّاعر الرئيسةَ هذه، أي الهداية، مؤشّرٌ دالٌّ على فِطْنةٍ وانتباهٍ عند الشّاعر إلى القضيّة الأساسيّة في النبوّة. ففي مستطاع الشّعراء أن يتحدّثوا هنا من زوايا كثيرة، أمّا الهِدايةُ فهي الأساسُ؛ لأنّها تمثّل إعادةَ النّاس إلى النَّهْج القويم، إلى الصّراط المستقيم الموصِل إلى مرضاة ربّ العالمين سبحانه. فالهدايةُ إنّما هي تعرّفُ الطريقِ الصّحيحِ وسلوكُه نُشْدانًا للسّلامة والوصولِ الآمِن.

ويبدو أنّ قَصْدَ الهِداية ظلّ مستبدًّا بحسّ الشّاعر وشعوره وعقْلِه، ولم يستطع فكاكًا منه في كلّ ما نظَمه في النّبيّ والنّبوّة. وفي موضوع «الهِداية» قد يشير الشّاعر إلى استمرار تواصلها وديمومة حاجة النّاس إليها، مثلما يقول:

مـا زالَ هَـدْيُك مُرشِـدًا في عـالَـمٍ ... إلّا بـه هيـهات يـومًا يَرْشُـدُ

(ص١٢٢)

أو مثل قوله:

يـا أيّهـا الهـادي إلى الـرّحمنِ ... مـا زالَ شرعُـكَ مُنـقِذَ الأكـوانِ

(ص١٢٤)

بل بلغَ أمرُ اهتمام الشّاعر باستمرار الهِداية النّبويّة أن جَعلَه عنوانًا لإحدى قصائده، وهو «باقٍ هُداك». ويقول في تضاعيف هذه القصيدة:

بـاقٍ هُـداكَ، وبـاقٍ فـضْلُه فينـا ... يـا مَـنْ أتـمَّ بـكَ المولى لنـا الـدّينا

بـاقٍ هُـداكَ، وبـاقٍ فيـه كـلُّ هُـدًى ... جاءت به الرُّسْلُ للتّوحيدِ تدعونا

بـاقٍ هُـداكَ، وإن حاقـتْ بنـا نُـوَبٌ ... بـاقٍ يـزفُّ لنـا البُـشْرى، ويحـدونا

بـاقٍ تكفّلَـهُ بـالحِفظ مُنْزِلُـه ... فلـيس إلّا هُـداه الحـقُّ يحيينـا

باقِ هُداكَ، ولا نرضى به بدلًا　　هيهاتَ إلّا به نجني أمانينا

(ص١٢٥)

وقد يتناولُ الشّاعرُ استمرارَ الهِداية النّبويّة من وجهة أخرى؛ وذلك حين يلحّ على استمرار النّبيّ، عليه الصّلاة والسّلام، قدوةً للإنسانيّة الباحثة عن ربّها. وهنا أيضًا يأتي عنوانٌ لقصيدةٍ مؤكّدًا فكرةَ الاستمرار، وهذا العنوانُ هو «تبقى كما كنتَ». وتحت هذا العنوان يقول الشّاعرُ مخاطِبًا النّبيَّ عليه الصّلاةُ والسّلام:

تبقى، كما كنتَ عَبْرَ الدّهرِ، قدوتَهُ　　يا مَنْ حَباكَ إلهُ العرشِ حِكْمتَهُ

أنتَ الأمينُ على وَحْيِ السّماء، ومَنْ　　كان الأمينَ سيبقى الحقُّ دعوتَهُ

تبقى، كما كنتَ عَبْرَ الدّهرِ، قدوتَه　　وليس إلّاك يرضى الدهرُ قدوتَه

سَعادةُ الكونِ فيما قلتَه أبدًا　　إلّا بنهجِك لن يجني سعادتَه

(ص١٢٦)

ويظلّ أفقُ استمرار الهِداية وبقائها على الدّهْر ماثلًا أمام بصيرة الشّاعر. وقد يهْرَم الزّمانُ وتتغيّر حِدْثانُ الدّهر، ويبقى زمانُ الرّسالة شابًّا، تتجدّد نَضارتُه، ويزدادُ أَلْقُه وإشراقُه ما تقدّمَ الجديدان. ومرّةً أخرى نظفر بعنوانٍ زمانيّ لقصيدة نَبويّة من شعر مصطفى عِكْرِمة. والعنوانُ هو: «هَرِم الدّهرُ». وممّا جاء في تضاعيف هذه القصيدة:

يومُ نُوديتَ بالرّسالةِ عِيدُ　　هَرِمَ الدّهْرُ، وهو بعْدُ جديدُ

هوَ أسْمى من أن يُقاسَ فمِنْ بَعْـ　　ـضِ سجاياهُ في الزّمانِ خلودُ

إنّه الحقُّ مَنْ سوى خاتَمِ الرُّسْـ　　ـلِ يرجّي زمانُنا المفؤودُ

عَظُمَتْ حاجةُ الزّمانِ لآسٍ وهو مِنْ عهدِ آدمَ الموعودُ

(ص١٢٩)

إلى أن يقول:

ما أجدَّ الزّمانُ في السّعي إلّا ولَهُ مِنْ سَنَا الرّسولِ المزيدُ

(ص١٣١)

وقد يتناولُ الشّاعرُ الهدايةَ النّبويّة من وِجهة أخرى، وذلك حين يتحدّث عن ضروراتها الوجوديّة للإنسانيّة كلّها. ومن هنا يتحدّث عن الهِداية والوَحْدة، وكأنّه ينبّه على أنّ الهِداية تعني وحدَةَ الطّريق واجتنابَ تفرّق السُّبُل، مثلما دلّت على ذلك الأحاديثُ النبويّة الكثيرة. ومن هذه الوِجهة يخاطبُ النبيَّ عليه الصّلاة والسّلام:

أما خيرُ خَلْقِ الله أنتَ على المدى أما أنتَ مَنْ جاءَ العوالمَ هاديا؟
أما أنتَ مَنْ لولاك ما عرفَ الورى هُداه ولا نالَ الزّمانُ الأمانيا؟
أما بهُداكَ الحقِّ وحّدتَ ما مضى وأحييتَ بالتّوحيدِ ما كان باليا؟

(ص١٣٤)

إلى أن يقول:

ويا ربِّ زِدْ قومي هدًى وتوحّدًا فما بِسِواهُ نُرجعُ الكونَ زاهيا

(ص١٣٥)

والهِدايةُ النّبويّة أيضًا مصدرُ سعادةِ البشريّة ونعيمِها الخالد. ومن هنا جاء قولُ الشّاعر:

وَقْفٌ على نُعمى هُداهُ نعيمُنا مهما توالدتِ العصورُ عُصورا

سـيظلُّ فـرْدَ الـدّهْرِ فـيما كانَـه وبهدْيـه يغفـو الزمـانُ قريـرا

عُرِضَتْ لـهُ مُتَعُ الحياة فما ارتضى إلّا صـلاحَ العـالمين مـصيرا

(ص١٣٧)

بل إنّ محاسنَ الأشياء كلِّها إنّما هي أثرٌ من آثار الهِداية النّبويّة، وما الهِدايةُ النّبويّة عنده سوى خُلاصة الإرادة الإلهيّة المتجلّية في القرآن الكريم، الذي أوّلُ مَنْ تلقّاه في هذه البسيطة قلْبُ النبيّ محمّد عليه الصّلاةُ والسّلام. وفي هذا الشّأن تتوالى أسئلةُ الشّاعر:

ما نفعُها الرّوحُ لولا أنّها هُدِيتْ بـها أتانـا بـه، مـا نفعُـه النَّظـرُ؟

مـا قِيمـةُ الكـونِ والـدّنيا برُمّتهـا لـولا عـلى قَلْبِـه لـم تنْـزلِ الـسّوَرُ

فهي التـي أعطـتِ الـدّنيا محاسنَها وهـي التـي بـسَناها الكـونُ مُزدهِـرُ

كان المُعَدَّ لها من يوم أنْ وُجِدتْ لـولاه لـم يرتفـعْ عـن أهلِهـا الخطـرُ

فهو الكمالُ بهـا، وهـو الـصّلاحُ لها وهو الشّفيعُ إذا مـا الخَلْقُ قـد حُشِروا

فـأينَ مثـلُ يَدَيْـهِ في الأنـامِ يَـدٌ وأيـنَ مثـلُ هُـداهُ للـورى ظفَـرُ؟

(ص١٤٠)

ويلتفتُ الشّاعر أحيانًا إلى التأثير الذي أحدثته الهِدايةُ النّبويّة في النّفوس؛ فكان من ذلك أن نشأ مجتمعٌ إنسانيّ لم يعرف تاريخُ البشريّة مثيلًا له، مجتمعٌ لا تحاسُدَ فيه ولا تباغض، ولا ظلمَ فيه ولا جَوْرَ، مجتمعٌ ملؤه الإيثارُ والإحسانُ:

وشَـفانا هُـداكَ مِـنْ كـلِّ داءٍ وأزيلـتْ بهَـدْيِكَ الأضـغانُ

أوَمـا صـانَ للأنـامِ حقوقًـا لم تكنْ قبْلَ أن تجيءَ تُصانُ

لـم يحقِّـقْ عدالـةَ الله في الأرْ ضِ سـوى مَـنْ إلهُـهُ الـدّيّانُ

يرقـبُ اللهَ لـيس يرجـو مَتاعًـا وهَـواهُ الإيثـارُ والإحسـانُ
قـد نَـماهُ حُـبُّ الرّسـولِ عـلى الـبِرْ رِ ونقّـى ضـميرَهُ الإيـمانُ
فـرأى العبْـدُ والفقـيرُ وذو الـضّعـ ـفِ، ومَـنْ ضَـلَّ أنّـه إنسـانُ

(ص١٤٤)

وإذْ جرّبت البشَريّةُ المريضة عَقّارَ الهِداية في علاج أسقامها ومداواة أمراضها، سيكون خيرًا لها أن تعالج أدواءَها المعاصرة بهذا العَقّار. ويكثرُ أن تجد في شعر مصطفى عِكْرِمة دعواتِ الاستشفاء بهذا الدّواء. ففي قصيدة له عنوانُها «أنتَ الرّسولُ» يقول الشّاعر:

يـا أيّهـا الهـادي إلى الـرّحمنِ مـا زالَ شَرْعُـك منقِـذَ الأكـوانِ
مـا قُلْتَـه حـقٌّ أقـرَّ بـه العِـدا لـم يختلـفْ في الحـقّ فيـهِ اثنـانِ
لـو حكّمـوا مـا جئـتَ للـدّنيا بـهِ لرأيـتَ كـلَّ الكـونِ في اطمئنـانِ
ولـزالَ مـن عـيشِ الأنـامِ شـقاؤه ولعـاش كـلُّ الخلْـقِ في رضـوانِ
يـا ربّي، فقِّـهْ أمّتـي في دينهـا لتقـودَ هـذا الكـونَ بالعِرْفـانِ
واجمـعْ قلـوبَ العـالمينَ عـلى الهُـدى وأظلّنـا بـشريعةِ القـرآنِ

(ص١٢٤)

ثانيًا ـ أفق الحضارة:

كثيرًا ما يتساءلُ الناسُ عن كُنْه الحضارة وأسبابِ نشأتها وعوامل ازدهارها، وكثيرًا ما يتساءلون أيضًا عن عوامل اضمحلالها وزوالها وأسباب تلاشيها وفَنائها. وللحضارة كما هو معلومٌ تجلّياتٌ مادّيّةٌ باديةٌ للعِيان، ولها أيضًا تجلّياتٌ روحيّة عقليّة مسْتَكِنّة. وليس لزامًا أن يكون ثمّة تساوقٌ وتناغمٌ بين مظهرَي الحضارة؛ بمعنى أنّ

المتحضِّرَ ماديًّا لا بدّ من أن يكون متحضِّرًا روحيًّا وإنسانيًّا. بل يحدث أحيانًا أن يستعمل المدنيُّ المتحضّرُ ماديًّا أدواتِ تطوّره المادّيّ في الفتْك بالآخر ومحوه من الوجود وتغييب كلّ ما له صلةٌ به.

ومن يتصفّحُ سِفْرَ الحضارة التي أنشأتها الهِدايةُ النّبويّة يقفُ أمام ضربٍ خاصّ من الحضارة، يكون مَدارُ الأمرِ فيه على شيئين، هما كما نقلَ مولانا جلالُ الدين الرّوميّ من كلام المشايخ: «التّعظيمُ لأمْرِ اللهِ، والشّفقةُ على خَلْق الله». وقد خصّ الأستاذُ مصطفى عِكْرِمة هذه القضيّةَ بقصيدة من ثلاثة وعشرين بيتًا عنّنها بـ «محمّد والحضارة»، ومما جاء فيها قولُه:

ما لِلْحضارةِ غيرُ دينِ محمّدٍ ... تنجو به، وتنالُ آمالَ الغدِ
فلَكَمْ بدَعْواها ولألاءِ اسْمِها ... عمَّ الشّقاءُ، وعزَّ أمرُ المفسِدِ
لم يَنْعَمِ الإنسانُ يومًا ساعةً ... إن لم يكن بسَنا النبوّة يهتدي
ختَمَ النبيّينَ الكرامَ محمّدٌ ... فهدى الأنامَ بشَرْعِهِ المتجدّدِ
فهُداه أعطى كلَّ أمرٍ حقّه ... وأزالَ أسبابَ الشّقاءِ الأنكدِ
لا شيءَ يطغى في هُداه، ولن ترى ... بِهُداهُ غيرَ مُكرَّمٍ سَمْحِ اليدِ
الحقُّ فيه هو الأحقُّ، وليس مَنْ ... يعلو على حقّ بشَرْعِ محمّدِ
يسمو به الإنسانُ في أفعالِهِ ... والمجْدُ فيه للتقيِّ الأرشدِ
لمّا ارتضاهُ النّاسُ لم نَرَ ظالمًا ... يطغى، ولم نسمَعْ أنينَ مشرّدِ

(ص١٢٧)

ويشاءُ الشّاعرُ أن يجعل الحضارةَ التي أنشأتها الهِدايةُ النبويّة النموذجَ الصّحيحَ

للحضارة. وفي هذا المعنى نجد تأمّلاتِه الجميلةَ في المفهوم الإسلاميّ للحضارة:

إنّ الحضارةَ أن تعيشَ مجاهدًا ... تهدي الأنامَ إلى السّبيلِ الأرشدِ

وتصونَ حقَّ مَنِ اعتدى، فإذا الذي ... عاداكَ مِثْلُ أخٍ يروحُ ويغتدي

تسعى عليه بما يُحِبُّ كما اشتهى ... وكما سعيتَ على أخٍ في المولِدِ

وتزيلَ أسبابَ الشّقاءِ عن الورى ... وتقوده بالحبّ حتّى يهتدي

هذا لَعَمْرُ اللهِ لم يكُ ساعةً ... في الدّهرِ إلّا في اتّباعِ محمّدِ

(ص١٢٨)

وإذا كان الإسلامُ قد قدّمَ هذا الصّنفَ الإنسانيّ للحضارة، فإنّ الحضارةَ التي لم تستظلّ بهِداية الإسلام، الغربيّةَ منها خاصّةً، قامت على استعمار الشّعوب الضعيفة واستغلال ثرواتها وعلى الإثراء المصرفيّ الرّبويّ المطلَقِ العِنان؛ ومن هنا نشأ نوعٌ من التحضّر المشوّه الذي يسعى إلى تلبية شَهوات الإنسان ولذائذه إلى أقصى الحدود. وأقلُّ ما يقال في هذا اللّون من التحضّر أنّه انتصارٌ للجانب الحيوانيّ من الإنسان. ومن هنا تجد الكثيرين ممّن ينعَمون بالمنتَج المادّيّ لهذه الحضارة يشكون من عدم قدرتهم على تحصيل السّعادة والطمأنينة والرّضا. ويقدّم الأستاذُ عِكْرِمة بعضَ مَجالي هذا التحضّر الناقص:

باسْمِ الحضارةِ سادَ عُبّادُ الهوى ... وانحطّ أمْرُ الناسِكِ المتعبّدِ

فتحتْ لخيرِ النّاسِ بابًا إنّما ... فتحتْ لشَرٍّ ألْفَ بابٍ مُوصَدِ

وُلِدتْ سِفاحًا من طواغيتِ الرّبا ... فغدتْ تُوَلْوِلُ: ليتَني لم أُولَدِ

أَمِنَ الحضارةِ أن تكونَ مُصَنِّعًا ... وبما صنعتَ على البريّة تعتدي؟

أَمِـنَ الحـضارةِ أن يُـدمَّر عـالَمٌ   بيـدِ المـضِلِّ الظّـالمِ المـستعبِدِ؟

(ص١٢٨)

ثالثًا ـ أفقُ العالَم قبْلَ الهِداية النبويّة وبعدها:

عَرْضُ الأضدادِ طريقةٌ للبيان، ومن هنا جاءت المقولةُ الشهيرة: وبضدّها تتميّز الأشياء. وكثيرًا ما سلَك المدافعون عن النّبوّة وألْقها سبيلَ المقارنة بين الحالِ التي كان عليها النّاسُ قبل شروق الإسلام، والصّياغةِ الجديدة التي قدّمها صائغُ الإسلام. وفي هذا الاتّجاه يجيء قولُ شاعرِ الإسلام الكبير محمّد إقبال:

قـد كـان هـذا الكـونُ قبـل وجودِنـا   روضًـا وأزهـارًا بغـير شَـميمِ

والـوَرْدُ في الأكـمامِ مجهـولُ الـشذا   لا يُرتجـى وردٌ بغـير نَـسيمِ

بـل كانـتِ الأيـامُ قبـلَ وجودِنـا   لـيلًا لظالمهـا وللمظْلـومِ

لمّـا أطـلَّ محمّـدٌ زكـتِ الرُّبـى   واخـضرَّ في البـستانِ كـلُّ هـشيمِ

وأذاعـتِ الفِـرْدَوسُ مكنـونَ الـشّذا   فـإذا الـورى في نَـضرةٍ ونعـيمِ

(شكوى وجواب شكوى، ص١٤)

ويولّي الأستاذُ مصطفى عِكْرِمة وَجْهَه شطرَ الوِجهة نفسِها حين يقارن بين شتاءِ الجاهليّة المجْدِب وربيع الهِداية النّبويّة المخْصبِ:

الرّسـولُ الأمـينُ جـاء إلينـا   بالـذي عـاشَ يرتجيـه الوجـودُ

طُويـتْ صـفحةُ الـشّقاء مـن الأرْ ـ   ضِ، وفُكّـتْ عـن العقـولِ القيـودُ

جاهليّـاتُ أمّتـي ردّهـا اللهُ ـ   رشـادًا مُـذْ أشرقَ التّوحيـدُ

فــإذا شــمْلُنا الــشّتيتُ كيــانٌ لــيس فيــه إلّا الحلــيمُ الرّشــيدُ
وِدّ كــلٍّ لــو يفتــدي غــيره بــالرّوح - فــالرّوحُ في الفــداءِ زهيــدُ
حــارتِ النّائبــاتُ فــيهمْ فــما تَــدْ ري إذا مــا دَهَــتْ مَــنِ المقــصودُ
الألى آثــروا الجميــعَ عــلى النّفْـ ـسِ - مع البؤسِ - حقُّهم أن يسودوا

(ص١٢٩)

إلى أن يقول:

نفحــةٌ مِــنْ هُــدى الرّســولِ أتــتْهمْ فــإذا العُــرْبُ شُــعْلةٌ ووَقــودُ
حملــوا بعْــدَها هُــمومَ بنــي الدّنـ ـيا فــسادَ الهــدى، وعــمّ الجــودُ
مــا لغــيرِ الهــدى وجــودُ بنــي قَــوْ مي وجَــلَّ الهــدى، وجــلّ الوجــودُ
روّضَ اللهُ في نفوسِــــهِمُ الكِبْـــ ـرَ، وأوحــى إلــيهمــو: أنْ سُــودوا
بلّغــوا هــذه الرّســالةَ للدُّنْـ ـيا، وعَــنْ شَرْعِ أحمــدٍ لا تحيــدوا
أعــشبَ الرّمْــلُ حــينَ مــرَّ عليــهِ جحفَــلُ الفَــتْحِ، وانتــشتْ منــهُ بِيــدُ
وبِنــــا ادّاركَ العــــوالِمَ ربّي والــسّماواتِ فــالوجودُ سَــعيدُ
حيــثُما شــئتَ مِــنْ هُــدانا مَنــارٌ أيــنَما سِرْتَ مِــن نَــدانا شُــهودُ
فاســتنارتْ مــن هَــدْيِ أحمــدِ الدّنْـ ـيا، وتاهــتْ، وأورقَ الجُلْمــودُ

(ص١٣٠)

ويحتاجُ الأمرُ إلى حيّزٍ أكبر من هذا المتاح لنا هنا، إذا ما شئنا متابعةَ القضيّة في تفاصيلها جميعًا.

رابعًا- أفقُ الإعراض عن نور الهداية:

مثّلت حياةُ النبيّ محمّد عليه الصّلاة والسّلام في تصوّر المسْلِم على امتداد الزّمان ميدانًا للغِلاب والجِلاد والمناضلة. ونشأ عن ذلك يقينٌ بأنّ الحياة الكريمة هي نتاجٌ لسُلوكٍ مُحاكٍ للسّلوك الذي عاشه نبيُّ الإسلام عليه الصّلاة والسّلام وأصحابُه. وفي الأزمنة المختلفة سادَ اعتقادٌ مُفاده أنّ كَبواتِ الأمّة وإخفاقاتها ونُوَبَها كثيرًا ما كان سببَها تنكّبُ المسْلِمين جادّةَ الحقّ التي رسمْت معالمها الهِدايةُ النّبويّة. وقد ظلّ شُعراءُ الأمّة خاصّةً يربطون بين الكوارثِ التي تحلّ بالأمّة والإعراضِ الذي يبديه أبناؤها عن منهج النّبوّة. ولا يجد المتأمّلُ صعوبةً في إدراك مبعث رَبْط الشّعراء بين الهِداية النّبويّة والشكوى من سوء المنقَلَب الذي أصاب المسلمين. ذلك لأنّ غيرَ قليل من الشّعراء يرون أنّ إطفاء مِشْعَل الهِداية النّبويّة هو السّببُ الرئيس للهوان والضعف والهزيمة التي تئنّ الأمّةُ تحت وطأتها. وممّن أجادوا في التّعبير عن هذا المعنى، من شُعراء العرب في العصر الحديث، عمرُ أبو ريشة الذي لا يني يجأرُ بهذه الشّكاة:

أنــا مِـــنْ أمّـــةٍ تجــوسُ حِماهــا	جاهليّاتُهـــا بـــلا اســـتئذانِ
أســقطتْ مَــشْعَلَ النّبــوّة في اللّيــ	ــلِ، وأرخــتْ للتّيــهِ كــلَّ عِنـانِ
لو مـشتْ في سَـنا هُـداه لكـان الـنّجمُ -	في ركبهـــا مِـــنَ النّـــدمانِ

ولعلّه غيرُ بعيدٍ عن هذا أيضًا قولُه:

أنــا مِــنْ أمّــةٍ أفاقــتْ عــلى المجْــ	ــدِ وأغفَــتْ مغموســةً في الهــوانِ
عَرْشُــها الــرّثُّ مــن جــراب المغيريــ	ــنَ وأعلامُهـــا مـــنَ الأكفـــانِ

وتنطوي «محمّديّاتُ» الأستاذ مصطفى عِكْرِمة على تفصيلٍ للفكرة التي نحن

إزاءها، وقد جاء ذلك خاصّةً في القصيدة التي عنّنها بـ «هَرِمَ الدّهرُ»، حيث نطالع قوله:

مجْدُ قومي أضاعَهُ اليومَ بُعْدُ عن سَنا هَذِي أحمدٍ وجُحودُ

فإذا الأهلُ فُرقةٌ وعِداءٌ وإذا القومُ ظالمٌ وعبيدُ

قد أضَعْنا ذواتِنا حين ضاع الشّـ ـرْعُ فينا فعمّنا التنكيدُ

أُمَمُ الأرضِ قدْ تنادتْ علينا وحّدتْ بينَها وشدّتْ حُقودُ

قد غزتْنا مبادئٌ ودعاوا تُ ضلالٍ يشيبُ منها الوليدُ

(ص١٣١)

إلى أن يقول:

ربّنا ضاعتِ العقيدةُ فينا فاحتوانا الضّياعُ والتشريدُ

يلتقي النّاسُ في الشّدائد وازدا دَتْ خلافاتُنا، وعزَّ الرّشيدُ

العليمُ العليمُ فينا عليمٌ كيفَ يحتاجُ صحبَه ويصيدُ

(ص١٣٢)

ويضيقُ بنا المقامُ إذا نحن تابعنا جملةَ ما دبّجه يراعُ الشّاعر في هذا المجال. فقد كانت آلةُ الشّعر عنده قادرةً على تناول أيّ موضوعٍ من الموضوعات من زوايا نظَر مختلفة. وربّما كانت هذه إحدى خاصّيّاته الرئيسة.

إنّ مجال القول في شعر مصطفى عِكْرِمة أكبرُ من أن تستوعبه محاضرةٌ محكومةٌ بإطار زمانيّ ومكانيّ وثقافيّ خاصّ؛ ذلك لأنّ طائرَ شعره جوّابُ آفاقٍ وحليفُ تحليقٍ. لكنّ بعضَ الرّبيع يُختصر ببعض العِطْر، كما يقول أبو ريشة؛ فلعلّ في الإضاءات التي

قدّمناها في فضاء الهِداية النبويّة وآفاقها في شعره ما يأذن بقَدْرٍ من تعرّفِ عالمه الشّعريّ واجتلاءِ موهبته.

والله سبحانه هو الهادي إلى سواء السّبيل.



التفكيرُ البلاغيّ عند حسين جمعة:
تأمّلاتٌ في أثَره «في جماليّة الكلمة»

ضُوّة في بداية الطّريق

حسَين جمعة أستاذُ الأدب الجاهليّ في قسم اللّغة العربيّة من جامعة دمشق منذ وقت ليس باليسير. درّس هذا الأدبَ فكريًّا وفنيًّا، وتأمّل روائعَه وآياتِ الإبداع فيه شعرًا ونثرًا. وفي ميدان التأليف قدّم مجموعةً من الدّراسات والبحوث لم يقف فيها عند الأدب الجاهليّ وحْدَه، بل انطلق يراعُه ليكتب في موضوعاتٍ ومباحث تنأى في طبيعتها نسبيًّا عن الجاهليّة وأدبها.

وفي هذه الورقة سأيمّم شطْرَ واحدةٍ من دراساته، تبدو دخلت حمى تخصّصي العلميّ. وقد آنستُ في نفسي ميلًا إلى محادثة هذه الجارَة متعرّفًا معرِّفًا، بقدْر ما تأذن به مندوحةُ العنوان الذي شئتُه محدِّدًا لما أردتُ تقديمَه من بيان المقاصد العامّة التي وجّهتْ جهدَ المؤلّف وحدّدت المادّةَ العلميّة التي أقدّمُها. ولن يكون صَنيعي أكثر من تأمّلاتٍ في هذه المقاصد العامّة وفي التجلّيات التطبيقيّة لها. والدّراسةُ المقصودة هي التي حملت العنوانَ: «في جماليّة الكلمة»، وصدرت عن اتّحاد الكتّاب العرب في دمشق، عام ٢٠٠٢م. وسأدير حديثي في جملته حول ثلاثة محاور إخالُ أنّ إيضاحَ عمل الباحث

فيها قمينٌ ببيان طبيعة التفكير البلاغيّ عنده. وهذه المحاور هي:

١ـ الأصول النظريّة أو الفَرْضيّات التي انطلق منها المؤلّف.

٢ـ المعالجة العمليّة لبعض قضايا البلاغة العربيّة.

٣ـ ما يمكن عدُّه إضافةً من المؤلّف.

أوّلًا ـ الأصول النظريّة:

لا يجد متأمّلُ «في جماليّة الكلمة» صعوبةً في تحصيل الأسس النظريّة التي استند إليها المؤلّف في إعداد مؤلَّفه؛ بل يمكن القولُ إنّها تمثُل بقوّة أمام باصرة قارئ الدراسة في صفَحاتِ مقدّمتها الستّ، وتنبئ طريقةُ عَرْضها وتناولها بقَصْدٍ مُلحٍّ لدى المؤلّف إلى إبرازها للقارئ. وربّما يكون أكثرَ إفادةً أن نحدّد عددًا من هذه الأصول أو الأسس النظريّة. فمن ذلك:

أ ـ أنّ دراسة جماليّة الكلمة تعني دراسةَ «نشأة الإنسان ذاتِه؛ فهو كلمةُ الله الكبرى في الأرض» (في جماليّة الكلمة، ص٧). ولا تبدو هذه الفكرةُ عارضةً في تفكير المؤلّف، بل هي قصْدٌ موجّه يبدو يلحّ على آلة التأليف لديه. وقد يستطيع المتأمّل أن يظفر بقدر كبير من التأويل لهذه المقولة ممّا قدّمه المؤلّفُ ومن غيره. أمّا المؤلّفُ نفسه فيشرح مدلولَ مقولته المتقدّمة بالقول: «هذا يعني أنّ الكلمةَ مرتبطةٌ بالإنسان والكون والفكر والفنّ... لتدلّ على أنسنة الإنسان وتجلّي الرّوح الخالدة في الكون، وتحقّق الوجود الحيّ بالفعل الروحيّ الثقافي والجماليّ» (في جماليّة الكلمة، ص٧).

وغيرُ خافٍ هنا ذلك النزوعُ الفلسفيّ لدى المؤلّف، وهو نزوعٌ يجتهد في الكشْف

عن أصول الأشياء وتقديم تفسيرٍ للظواهر له صِفةُ الضّبط والإحكام، أيًّا كان موقفُك من هذا التفسير.

والصّحيحُ أنّ مؤلّف «في جماليّة الكلمة» لا يجد غَضاضةً في تسمية ما قدّمناه هنا «تصويرًا» خاصًّا به. وقد تجده يحدّد لك ملامح هذا التّصوير في جملة مبادئ. أوّلها أنّ الكلمةَ أو الكلامَ هو تجلٍّ للروح الخالد في الكون، وتعيّنٌ للوجود الحيّ بالفعل الروحيّ الثقافيّ والجماليّ. والكلمةُ من ثَمّ صورةٌ للعالَم الأكبر المنطوي في العالَم الأصغر (الإنسان). وثاني هذه المبادئ هي الوظيفةُ المهمّة للكلمة في كلّ زاوية من زوايا الذات والوجود، وهي وظيفةٌ ترتبط بالإمتاع والفائدة. وتأْذنُ هذه المقولاتُ للمؤلّف بالقول إنّ للكلمة دوائر كثيرة وأنّه «حين تنحصر دائرتُها في فنّ البلاغة فإنّها تتّجه بشكل مباشر إلى الجمال... فالبلاغةُ في عناصرها كلّها إنّما تُبنى على الجمال وتخلّق بدائعَه، وتتصيّد مقاصدَه، وتحقّق في الذّات والمجتمع وظائفَه» (في جماليّة الكلمة، ص٧).

ويؤلّف جزءًا أساسيًّا في التصوّر البلاغيّ الذي يؤسِّس له المؤلّفُ تبنّيه مقولةً أساسيّةً معروفة، هي كونُ الإنسان مخلوقًا محبًّا للجَمال في تجلّياته المختلفة. ولهذه المقولة أصولٌ في الفكر الإسلاميّ، وفي التفكير البشَريّ على جهة العموم. ولعلّ ما استشهد به الإمامُ الغزاليّ في الإحياء من قول أحدهم: «مَنْ لم يحرّكْهُ الرّبيعُ وأزهارُه والعودُ وأوتارُه، فإنّه فاسِدُ المزاج وليس لإصلاحه من عِلاج»، ممّا ينتمي إلى هذا الذي نتحدّث عنه. وما مؤلّفُ الدّراسة التي نحن في صددها ببعيدٍ عن هذا المهْيَع حين يقول: «ليس هناك أحدٌ في الوجود ينفر من الجَمال أو يمجّ طرائقَه وقسماته. . بل هناك سعيٌ حثيثٌ منذ الأزَل إليه...» (نفسه). وهذه العبارةُ الأخيرة تذكّرنا بمقولةٍ

صوفيّة عِرْفانيّة شهيرة، مُفادُها أنّ الأرواحَ وهي في عالَم الذّرّ (عالم الرّوح) تجلّى عليها الخالقُ سبحانه وقال لها: «ألسْتُ بربّكم»، فقالت جميعًا: «بلى». ويجعل بعضُ المفسّرين والمؤوّلين ذلك بِداية لانشداه الإنسان أمامَ سَنا الجَمال الإلهيّ وألَقه. ويطالعُنا هذا المعنى كثيرًا في التّراث الصوّفيّ، العربيّ والفارسيّ. ولعلّ من مجاليه البارزة صَدْرُ البيت الفارسيّ الذي يقول:

ألسْتُ از ازل همچنان در بگوش...

أيْ إنّ جَمالَ نِداء «ألسْتُ» موجودٌ في آذانهم منذ الأزل.

وفي التّصوّر القرآنيّ كذلك أنّ الإنسانَ هو المخلوقُ المعلَّم البَيان، وهناك رابطٌ جليّ في القرآن الكريم بين رحمة الرّحمن وخلْق الإنسان وتعليمه البيان، فقد قال ربّنا سبحانه: «الرَّحْمَنُ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴿٤﴾» [سورة الرحمن/الآيات ١ـ٤]. ويبدو مفيدًا أن نذكر هنا ما قال الزمخشريّ في تفسير هذه الآيات: «عدّد اللهُ عزّ وعلا آلاءَه، فأراد أن يقدّم أوّلَ شيءٍ ما هو أسبقُ من ضروب آلائه وأصناف نَعمائه، وهي نعمةُ الدّين، فقدّم من نِعْمة الدّين ما هو في أعلى مراتبها وأقصى مراقيها. وهو إنعامُه بالقرآن وتنزيلِه وتعليمه؛ لأنّه أعظمُ وَحْي الله رُتبةً، وأعلاه منزلةً، وأحسَنُه في أبواب الدّين أثرًا، وهو سَنامُ الكتب السماويّة ومصداقُها والعِيارُ عليها، وأخّرَ ذِكْرَ خَلْق الإنسان عن ذِكْره ثمّ أتبعه إيّاه؛ ليُعلَمَ أنّه إنّما خلَقَه للدّين، وليحيطَ عِلْمًا بوَحْيه وكُتبه وما خُلِق الإنسانُ من أجله. وكأنّ الغرضَ في إنشائه كان مقدَّمًا عليه وسابقًا له. ثمّ ذكرَ ما تميّز به من سائر الحيوان بالبيان، وهو المنطِقُ الفصيحُ المعْرِبُ عمّا في الضمير». (الكشّاف، دار الكتاب العربيّ، ج٤، ص٤٤٣).

ب ـ أنّ «البلاغةَ حاجةٌ جَماليّة للإنسان لا غنى له عنها، وتتحقّقُ بالكلمة المعبّرة المثيرة» (نفسه).

وهنا حديثٌ عن الماهِيّة والوجود أي التعيّن، كما يقال في المصطلح الفلسفيّ. وغيرُ خافٍ أنّ الفعْلَ الكلاميّ الإنسانيّ متعدّدُ الأغراض، لكنّ البلاغة تعطي منزلًا عَلِيًّا للغرض الجماليّ التأثيريّ؛ ولعلّه من هنا تتحدّث البلاغةُ العربيّة عن ثلاثة مكوّنات رئيسة:

١ـ مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

٢ـ إيصال المعنى بالتّركيب الأوضح دلالةً عليه.

٣ ـ تحسين الكلام بالقدر اللّازم من أدوات التحسين.

وبرغم اهتمام مؤلِّف «في جماليّة الكلمة» بالمكوّنَين الأوّلَين، ينقل الجهدَ البلاغيّ إلى المكوّن الثّالث. ولا ينبغي أن يُفهم من ذلك أنّه يولي اهتمامًا أكثر لمعطيات علم البديع، بل المرادُ أنّه يجعل الجماليّةَ الحكَمَ الذي تُرضى حكومتُه في مناقشاته المجاليَ البلاغيّة التي مثّل بها جميعًا. فجماليّةُ الكلمة عنده بلاغيّةٌ مطلقًا، وهو يعلّل ذلك بالقول: «هي بلاغيّةٌ لأنّها مستندةٌ إلى أبحاثٍ في البلاغة العربيّة وتهدف إلى إبراز الكلام البديع وتحصيل الإمتاع والفائدة» (نفسه).

ج ـ أنّ الجماليّة البلاغيّة العربيّة هي مستحسَنُ الذّوق العربيّ في إطار تاريخيّته. ويُفْهم من مؤلِّف الدّراسة أنّه يقول بأهليّة الذّوق العربيّ منذ القديم لإدراك مجالي الجَمال في المسْموع والمكتوب من الكلام. وإذ يتحدّث عن أمثلةِ الجَمال في الكلام العربيّ يقول: «وقد اختزنت الذّاكرةُ البلاغيّة العربيّة ذلك كلّه في صُوَر فريدة وقواعد توجِّه العقْلَ والفهمَ وتؤجّج بؤرة الشّعور في أمثلةٍ استُقِيَتْ من

ديوان العرب ونَثْرهم» (نفسه). والذّوقُ الجَماليّ العربيّ منتِجٌ لآيات البيان ومتذوّقٌ لها، وهو في الوقت نفسه وريثُ مصادر إلهيّة لهذا البيان. وقد هيّأ ذلك كلُّه في نظَر المؤلّف لدَرْسٍ بلاغيٍّ مبكّر في التّاريخ الإنسانيّ ومتقدّم جِدًّا ومتعدّدِ نواحي التّناول. ولعلّ ذلك مرتبطٌ في وَجْهٍ من الوجوه بجَماليّة اللّغة العربيّة نفسها، وهي جماليّةٌ أسهمت الحياةُ العربيّة نفسُها في إنمائها وإغنائها، وهذا ما يُفهَم من كلام عالم البلاغة العربيّ الكبير حازم القرطاجنّيّ حين يقول:

«ولشِدّة حاجة العرب إلى تحسين كلامها، اختصّ كلامُها بأشياءَ لا تُوجد في غيره من ألسُن الأمم. فمن ذلك تماثلُ المقاطع في الأسْجاع والقوافي؛ لأنّ في ذلك مناسَبةً زائدة. ومن ذلك اختلافُ مجاري الأواخِر واعتقابُ الحركاتِ على أواخِر أكثرها، ونياطتُهم حرْفَ الترنّم بنهايات الصّنفِ الكثير المواقع في الكلام منها؛ لأنّ في ذلك تحسينًا للكَلِم بجَرَيانِ الصّوت في نهاياتها، ولأنّ للنّفْس في النُّقْلة من بعض الكَلِم المتنوّعة المجاري إلى بعضٍ على قانونٍ محدّدٍ راحةً شديدة واستجدادًا لنشاط السّمْع بالنُّقْلة من حال إلى حال» (منهاج البلغاء، دار الغرب الإسلاميّ).

والصّحيحُ أنّ مؤلّف «في جماليّة الكلمة» مأخوذٌ بهذه المقولة، مستيقِنٌ صحّتَها، جادٌّ في التماس مؤيّداتها فيما قدّم فلاسفةُ اللّغة وعلماؤها من تبصّراتٍ في هذا المجال. ففي مجال حديثه عن الفصاحة وأنّها موجودةٌ في اللّغات جميعًا يُهْرَع إلى قولٍ في مقابسات التّوحيديّ (ص١٨٥ـ ١٨٦) يقول عن العربيّة: «هي أوسعُ مناهجَ، وألطفُ مخارجَ، وأعلى مدارجَ؛ وحروفُها أتمُّ، وأسماؤها أعظمُ؛ ومعانيها أوغلُ ومعارفُها أشملُ. ولها هذا النّحوُ الذي حِصّتُه منها حصّةُ المنطق من العَقْل. وهذه خاصّةٌ ما

حازتْها لغةٌ على ما قرع آذانَنا وصحِبَ أذهانَنا من كلام أجناس النّاس، وعلى ما تُرجِم لنا أيضًا من ذلك» (في جماليّة الكلمة، ص٢٣).

د ـ أنّ ذهنَ المؤلِّف ينشغل بقضيّةِ سَبْق العرب غيرَهم في منجَز الدّرس البلاغيّ، ويضغط ذلك عليه كثيرًا. ولهذا السّبب ما تراه يكرِّر فكرةَ سَبْق العربِ الغربيّينَ في هذا المجال. فبعد أن يسوق تعليقَ الزمخشريّ على بلاغة إحدى الكلمات القرآنيّة يقول: «ولعلّ المثالَ السّابق وما يسوقُه البحثُ بين أيدينا يثبت أنّ البلاغيّن العرب حَرَصوا على الجمال وفتّشوا عنه في الجُملة اللّغويّة والنّحويّة، وجعلوا الكلمةَ أساسَه وأصلَه، وهفت نفوسُهم إليه عند المتكلّم والمخاطَب، وأدركوا أنّ وراءه يكمن معنًى وهدفٌ، ولهذا بحثوا في الأثَر النّحْويّ فانتهوا إلى عِلْم المعاني، فسبقوا بذلك الغَرْبَ. فالأثَرُ النّحويّ نتاجٌ بلاغيّ جُرجانيّ صِرْف سبق به [عبدُ القاهر] رومان جاكبسون ورولان بارت وجاك درّيدا» (نفسه، ص٨).

وفي متناول الفَهْم أنّ فكرة المغالَبة أو السّباق بين العرب وغيرهم تشيع في الأعمّ الأغلب لدى صنف الباحثين الغَيورين على تراث أمّتهم، الذين يُحامون عنه في وجه من انبهروا بكلّ وافدٍ من جهةِ الغرب المتقدّم في هذه الدّورة من الزمان. ولستُ هنا في صدد أيّ من ضروب التقييم، بل أملى هذا الملحظَ ما عقدتُ العزمَ عليه منذ البدء من تحديد أسس التفكير البلاغيّ عند مؤلّف هذه الدّراسة.

وفي إطار هذا الأصْلِ النظريّ، يسترفد المؤلّفُ التّاريخَ البلاغيّ العربيّ فيقدّم من أعلامه عبدَ القاهر الجرجانيّ (ت ٤٧١هـ تقريبًا) ليكون إمامًا لمن جاء بعده من العرب والغربيّين، فيقول: «فعبدُ القاهر الجرجانيّ أوّلُ من أشار إلى المعاني الأُوَل والمعاني

الثّواني المنبثقة من معاني النّحو. وهذا عينُه ما تقوم به الدّراسات البِنْيويّة الغربيّة هذه الأيّام..» (نفسه، ص٨).

وقد أملى هذا الأصلُ النظريّ إجراءَ مقارنات بين التمثيلات العربيّة والغربيّة لمجالي البلاغة، وربّما يغدو هذا من الجديد الخاصّ بتناول المؤلّف. ويعبِّر عن هذا قولُ المؤلّف: «وقد أبرزتْ بعضُ الوقَفات أنّ البلاغيين العرب وصلوا إلى نظراتٍ بلاغيّة وجماليّة ولغويّة لا تختلف كثيرًا عمّا نراه في الدّراسات الحديثة، بل كان بعضٌ منها أساسًا لنظريّاتٍ معاصرة غير قليلة وفي اتّجاهات عدّة» (نفسه، ص٨).

هـ ـ أنّ المؤلّف يحدّد مرادَه في هذه الدّراسة بـ «دَرْسٍ بلاغيّ جماليّ جديد قائمٍ على التنظير والموازنة والتحليل والتوضيح» (نفسه، ص٩).

والحقيقةُ أنّ طلَبَ الجديد يظلّ يطالعنا في عمل الباحث، فالدّرْسُ الجماليّ الجديد عنده يعبِّر عنه بعد صفحة ونصف تقريبًا «بالصّورة الجماليّة الجديدة للكلمة البلاغيّة» (نفسه، ص١١)، و«بالدّرْس البلاغيّ الجديد» بعد سَطْرين من ذلك. وقد يحدِّد شيئًا من خصائص هذا الدّرس بالقول: «فالدّرسُ البلاغيّ الجديد الذي نرمي إليه لا ينغلق على الماضي ويرتمي في أحضانه ويتكبّل بنظراته، ولا ينصهر بالجديد انصهارًا يُشعِرنا بعقدة النقص أو الذّنب والتنكّر لما نملك» (نفسه، ص١١).

و ـ أنّ معطيات الدّرس القديم في كتب التفسير والنقد الأدبيّ والبلاغة وفي شروح الشّعر تمثّل مصدرًا ثرًّا لمظاهر البلاغة في الكلام. وفي نظره أنّ أساليب البيان في القرآن الكريم خاصّةً رفدت البحثَ البلاغيّ تاريخيًّا بمادّة لا تنتهي من محاسن الكلام ونماذجِ تفوّقه وسُمُوّه «فقد تلقّى البلاغيّون الكلمةَ القرآنيّة بكثير من

الانجذاب الروحيّ والعقليّ؛ لأنّهم أدركوا ما تختزنه من عجيب التأليف وبديع التّصوير وعميق التّحليل في المستويات كلّها..» (نفسه، ص٨). والمؤلّفُ نفسُه مؤمنٌ إيمانًا عميقًا بجدوى التأمّل الطّويل لأساليب القرآن الكريم واختياره من الكَلِم، وفي ذلك يقول: «علينا أن ننبِّه مرّةً أخرى على أنّ الكلمة القرآنيّة ظلّت نسيجَ وحدِها جمالًا وأداءً ووظيفةً وغاية. فاستحقّت بذاتها الإعجازَ الفنّي والأدبيّ واللّغويّ، بل كانت مصدرًا غنيًّا للدّراسات البلاغيّة قديمًا وحديثًا» (نفسه، ص١١).

ز-أنّ اللّغة العربيّة قادرةٌ دائمًا على «توليد أساليب جماليّة متنوّعة لا تتوقّف عند حدود معيّنة» (نفسه، ص١١). ولا شكّ في أنّ هذا ملحَظٌ مهمّ، وهو يعيد جانبًا كبيرًا من إنتاج الكلام البليغ إلى مستعمِلي اللّغة أنفسهم. ذلك لأنّ «البلاغة العربيّة ليست تحفةً فنّيّة وُضِعت في متحف تاريخيّ يتردّد إليه الزّوّار للتمتّع بجماليّتها السّكونيّة، وإنّما هي مادّةٌ جماليّة حيّة فاعلة» (نفسه، ص١١).

وإحساسُ المؤلّف بهذه القابليّة الكامنة في اللّغة العربيّة لإنتاج الكلام البليغ يدعوه إلى دعوة أرباب السّلائق السّليمة والذّوق المدرّب والعقول المؤاتية الخبيرة إلى تحقيق نُقْلة كبيرة في الدّرس البلاغيّ الجديد (نفسه، ص١٢).

وربّما يكون أصلحَ لحال العرب وحال لغتهم أن تتّجه المبادرةُ المنشودة إلى ممارسة البلاغة وإنتاج الكلام البليغ في ميادين الإبداع الفكريّ والفنّيّ. ولا شكّ في أنّ ما يقدّمه الدّرْسُ البلاغيّ للقرآنِ الكريم وحديثِ النبيّ محمّد عليه الصّلاة والسّلام وكلامِ العرب مفيدٌ جدًّا في كشْف تعيّناتٍ جديدة للكلام البليغ، لكنّه مفيدٌ بالقَدْر

نفسه، وربّما أكثرَ منه، محاولةُ إنتاج الكلام البليغ تحدّثًا وتأليفًا وإبداعًا علميًّا وأدبيًّا. ولهذا مستلزماتُه بطبيعة الحال.

ثانيًا ـ المعالجة العمَليّة لبعض قضايا البلاغة العربيّة:

جعلَ المؤلّفُ دراستَه في ثلاثة فصول في ستّة أقسام، مخصّصًا قسمَين لكلّ فصل. واختار أن يعالج ثلاث قضايا عَرضتْ لها البلاغةُ العربيّة القديمة في جُملة مباحث علم المعاني. وجعل عنوانات الفصول على هذا النحو:

١ـ الفصل الأوّل ـ مفهومُ الكلمة وجماليّاتُها في الفصاحة والبلاغة.

٢ـ الفصل الثاني ـ مفهومُ الجُملة وجماليّاتها.

٣ـ الفصل الثالث ـ جماليّة التعريف والتنكير.

والصّحيحُ أنّ معالجته مزيجٌ من تبصّرٍ شخصيّ واضح القَسَمات ومادّةٍ بلاغيّة ولغويّة عربيّة قديمة وإفاداتٍ ممّا هو مترجَم عن اللّغات الغربيّة الحديثة من درس لغويّ ونقديّ. لكنّ القَصْد إلى الجِدّة في التّناول بادٍ للعِيان، وقد صبغَ الدراسة في جُملتها بصبغة خاصّة. وفي المستطاع تسجيلُ عددٍ من الانطباعات العامّة في شأن المنهج العمليّ الذي نهجَه في عرْض مادّته في هذه الفصول:

آ ـ يخصّ مؤلّفُ «في جماليّة الكلمة» المفهوماتِ بعناية كبيرة في تطبيقاته في الدّرس البلاغيّ. ويبدو هذا جليًّا في عنوان الفصل الأوّل وفي القسْمَين اللّذَين جعلهما تحته، كما يبدو في عنوان الفصل الثاني وفي القسم الأوّل من قسمَيه، وحتّى في الفصل الثالث والقسمَين اللّذَين جعلَهما مَدارَ الحديث فيه.

ويخال المرءُ أنّ هذا الميل من المؤلّف إلى الانشغال بالمفهومات راجعٌ إلى قَصْدٍ

تأصيليّ يحكم عقْلَ المؤلّف، ويرمي فيها يبدو إلى إعداد إطارٍ مفهوميّ يجعل مادّةَ العِلْم أكثر قَبولًا عند الدّارسين، وأسهلَ تناولًا، وأقدرَ على التفاعل وإنتاج ما يمكن تسميتُه «الخبرة النظريّة»، أو ما يسمّيه أجدادُنا النّظَر العقليّ.

ومرجعيّاتُ المؤلّف هنا فَهمٌ خاصّ لبعض آي الذكر الحكيم يعوِّل عليه كثيرًا في عرْض تبصّراته واستنتاجاته، كالذي نجده مثلًا في حديثه عن مفهوم الكلمة واللّغة (ص١٥)، ويضيف إليه أحيانًا تبصّرًا مستمَدًّا من تاريخ التطوّر الذي أصاب الحياة العربيّةَ، ومن اجتهادات علماء العربيّة في تفسير كثيرٍ من نواحي التطوّر الذي أصاب العربيّة. ويتسلّح المؤلّفُ في تناوله المفهوماتِ الكبرى بجرأة غير مألوفة إلّا عند العقول النظريّة الكبيرة، وهي جرأةٌ تجعل المتأمّلَ يتصوّر المؤلّفَ في صورة من يمشي فوق جُرْف هارٍ. تجد هذا منه وهو يتحدّث مثَلًا عن الكلمة من حيث هي وجودٌ وضرورةٌ إنسانيّة، وعن وظائفها التّواصليّة والعمليّة (ص١٥)، وتجده أيضًا عند حديثه عن نَشْأة اللّغة واختلافها بجريانها على الألسنة وتطوّرها في صميم التطوّر الاجتماعيّ والارتقاء الفكريّ إلى أن نشأت اللّغات المختلفة (نفسه). ولعلّك واجِدٌ شيئًا من هذا الذي نقول في قوله مثَلًا: «وكانت الكلمةُ الفِطْريّة العربيّة في ذلك العصر [الجاهليّ] تواكب متطلّباتِ التّعبير وصِيَغه في أشكال شتّى، في الوقت الذي حافظت فيه على ذاتيّة خاصّة بها، وجعلتْ لنفسها نمطًا من التّركيب القائم على الاسم مرّةً، والفعل مرّةً أخرى؛ فجمعت بين الذّات والحركة، وظلّت تتطوّر من الدّاخل بفعل قوانينها الفاعلة والمؤثّرة، كالاشتقاق والتّركيب والانفتاح على اللّغات الأخرى..» (ص١٦).

والملاحَظُ في هذا الميل، على جهة العموم، أنّ المؤلّف كثيرًا ما يُبْحر بعيدًا عن

الشّاطئ الذي اختار البقاءَ إلى جانبه، فتراه يخوض غمارَ مسائل لم تعرِض لها البلاغةُ التقليديّة، وهي مزيجٌ من مباحث لُغويّة ونَحْويّة ودلاليّة.

ب ـ في تطبيقات المؤلّف أيضًا دمجٌ للتأمّل والإفادة من معطَيات المنجز الحديث في الدّرْس اللّغويّ العربيّ والغربيّ، مع إذعانٍ لا ينفكّ يلاحقه لفكرة سَبْق علماء العربيّة علماءَ الغرب المحْدَثين إلى كثير من الحقائق والآراء. ويؤنس المتأمّلُ أنّ دافعَه إلى ذلك بيانُ قَدْر العقل اللّغويّ العربيّ. ومن ذلك مثلًا قولُه بعد أن يتحدّث عن تفريق ابن جِنّيّ بين اللّغة والكلام والقول: «فابنُ جِنّيّ سبقَ أصحابَ اللّسانيّات الحديثة الذين فرّقوا بين اللّغة التي تكون استعدادًا للبشَر كلّهم؛ بينما يكون للكلام وجْهٌ فرديّ واجتماعيّ متفاعلين [كذا] كما قال دوسوسير وتشومسكي» (ص١٨)، وِمثْلُ هذا كثيرٌ في الدّراسة.

جـ ـ في حقْل التّطبيق كذلك يميل المؤلّف إلى تعديل بعض المفهومات القديمة اعتمادًا على معطياتٍ تبدو لأوّل وهلة جديدة، لكنّ لها أصولًا قديمة مبثوثة في أدبيّات الفنّ. ولعلّ المرءَ واجِدٌ ذلك في مثل قوله: «فالباحثُ حين يتحدّث عن فصاحة الكلمة يتوقّف عند الشّروط التي وردت عند البلاغيين، ولكنّها شروطٌ غيرُ مطّردة ولا منـزّهة عن الغلَط. فكلُّ كلمةٍ فصيحةٌ في ذاتها بليغةٌ إذا أُحسِن استعمالُها في سِياقها وقامت بدِلالةٍ أو وظيفةٍ لا تقدرُ كلمةٌ أخرى عليها» (ص٤٥).

د ـ بقي المؤلّفُ في تطبيقاته مشدودًا إلى المنجَز الغربيّ في الدّرس البلاغيّ والأسلوبيّ، ولم يستطع الانفلاتَ من هيمنته وضَغْطه، حتّى وهو يتحدّث في قضايا تقع في صميم البحث البلاغيّ العربيّ وتُعَدّ من إنجازاته المرموقة. فحين يتحدّث مثلًا عن الذّكر والحذْف والتّقديم والتّأخير في المسْنَد إليه و المسْنَد يقول:

«وسنوضح ذلك على التّرتيب بادئين بالذّكر ثمّ الحذْف، وبالمسند إليه ثمّ المسند فالمفعول به... لنثبت أنّ البلاغيّين العرب استطاعوا أن يقدّموا نظراتٍ مبدِعةً في قراءة النصّ البلاغيّ؛ فأدركوا بدقّة عجيبة المستويات التركيبيّة والتوزيعيّة للانزياح اللّغويّ والبلاغيّ المعروف اليوم» (ص٧٣).

هـ- يعيد المؤلّفُ قدْرًا كبيرًا من طبيعة البحث البلاغيّ العربيّ، وما فيه من قصور، إلى طبيعة الحياة العربيّة والتطوّر الذي شهدتْه في الأعصر المختلفة. ويبدو في أمثال هذه الصّوَر من المناقشة أقربَ إلى ميدان المؤرّخ للعِلْم، الملاحِظ لخصائص مفرداته ومكوّناته، المعلّل لنواحي القصور في معطياته. ففي حديثه عن جماليّة أسلوب الحذْف مثَلًا يقول: «وكأنّي بالبلاغيّين العرب حين يتحدّثون عن هذا الأسلوب وغيره من أساليب البلاغة العربيّة إنّما يناقشون بوعي كامل أسسَ الخطاب البلاغيّ ومكوّناته والاستعمالات التي ينبغي أن يتّصف بها في أشكالها الحقيقيّة والمجازيّة. وما يؤخذ على آليّة تلك المناقشة أنها ظلّت مقيّدةً بالنظرة الجزئيّة، ولم تصل إلى الشّمول والإحاطة في إيجاد نظْرة بلاغيّة كاملة. ويمكن أن نعزو هذا كلّه إلى طبيعة التصوّر البلاغيّ والنّقْديّ واللّغويّ لديهم، وإلى طبيعة الواقع الحضاريّ والثقافيّ الذي عاشوا فيه» (ص٨٣).

و- في مناقشة الجماليّة التعبيريّة يعوّل مؤلّفُ «في جماليّة الكلمة» على مقبوساتٍ من إمام التفكير البلاغيّ عند العرب، الشّيخ عبد القاهر الجرجانيّ (ت ٤٧١هـ). ومعلومٌ أنّ منجَز عبد القاهر، في كتابه دلائل الإعجاز خاصّةً، قادرٌ على مدّ طلّاب البحث في البلاغة العربيّة بمادّة غاية في الدّقّة والإحكام والعمق. ولا غرابة في أن ييمّم المؤلّفُ شطْرَه وهو يتحدّث عن الجماليّة التعبيريّة في الكلمة

والكلام. ولا غرابة كذلك في أن يحذو حذوه في اعتداد الجماليّة التعبيريّة القرآنيّة نموذجَ الكمال في البيان الذي أدّته العربيّة. ولعلّه مأذونٌ لنا هنا أن نجتهد فنقول إنّ عبد القاهر حين عَنْوَن كتابَه المهمّ بـ «دلائل الإعجاز»، شاء أن يتحدّث عن ذِرْوة الجمال الأدائيّ في العربيّة؛ وسواءٌ بعدئذٍ أن تقول «دلائل الإعجاز» وأن تقول «آيات الكلام الأبلغ». ولم يكن حسين جمعة بعيدًا عن هذا في دراسته التي نحن في صددها، بل ظلّ يكرّر فكرةَ السّبْق المعجِز للكلمة والكلام القرآنيّين في تضاعيف هذه الدّراسة، ويقتبس الأمثلةَ القرآنيّة كلّما سنحت له الفرصة. لا، بل في مقدور المرء أن يمضي أبعد من هذا، ليقول إنّ الأمثلة التطبيقيّة لجماليّة الكلمة والكلام في دراسة حسين جمعة الأولى في مجال البحث البلاغيّ تنتمي جميعًا إلى نوع البحث المقدَّم في «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر، وهو البحثُ الذي تبلور فيما بعْدُ فيما عُرِف في التأليف البلاغيّ العربيّ بـ «علم المعاني».

على أنّ ثمّة مصدرًا غزيرًا آخَر ينتمي إلى الجماليّة التعبيريّة القرآنيّة، عوّل عليه حسين جمعة كثيرًا. وذلكم هو عمَلُ الزّمخشريّ الرّائع في التّفسير المسمّى: «الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل». وكثيرًا ما كان يستقي من هذا المعين ما كان يرى فيه كَشْفًا في الجماليّة الأدبيّة العربيّة. ولعلّه مفيدٌ هنا أن نقدّم مثالًا لهذا الذي نقول. والمثالُ هو تعليقُ الزّمخشريّ على قوله تعالى على لسان يعقوب عليه السّلام دافعًا زَعْمَ أبنائه أنّ الذّئبَ أكلَ ابنَه يوسف عليه السّلام: «قال بلْ سوّلتْ لكم أنفسُكم أمرًا فصبرٌ جميلٌ واللهُ المستعانُ على ما تصفون» [يوسف/ الآية ١٨]، وذلك إذ يقول المفسّر البلاغيّ: «فصبرٌ جميلٌ: خَبَرٌ أو مبتدَأٌ لكونه موصوفًا، أي: فأمري

صبرٌ جميلٌ، أو: فصبرٌ جميلٌ أمثَلُ... والصّبرُ الجميلُ جاء في الحديث المرفوع « أنّه الذي لا شكوى فيه إلى الخَلْق» ألا ترى إلى قوله: «إنّما أشكو بثّي وحُزْني إلى الله»، وقيل: لا أُعايشكم على كآبة الوَجْه، بل أكون لكم كما كنتُ. وقيل: سقَطَ حاجبا يعقوب على عينيه فكان يرفعُهما بعِصابةٍ، فقيل له: ما هذا؟ فقال: طولُ الزّمان وكثرةُ الأحزان، فأوحى الله تعالى إليه: يا يعقوبُ، أتشكوني؟ قال: يا ربُّ، خطيئةٌ فاغفِرْها لي...» (الكشّاف، نشرة دار الكتاب العربيّ، ج٢ ص٤٥١).

وقد اقتبس المؤلّفُ هذا القولَ وهو يتحدّث عن جَماليّة حذْف المسْنَد إليه لغرض تكثير الفائدة (في جماليّة الكلمة، ص٩٣ـ٩٤)، كما اعتمد في هذا الموضع نفسه على أقوال القُدامى في غرض «تكثير الفائدة» (نفسه، ص٩٤). ومختصَرُ القول أنّ مقبوسات المؤلّف من كشّاف الزمخشريّ مما تلحظه العينُ كثيرًا في هذه الدّراسة، وممّا يحتفي به المؤلّفُ ويطرب لإيراده والتّدليل به على مقاصده.

ز- تبدو شخصيّةُ المؤلّف واضحةً جدًّا في الأصول النظريّة وفي المعالجة العمليّة؛ وبرغم إذعانه لسُلْطان علماء البلاغة العربيّة القدامى وإيمانه بالقيمة الكبيرة لكثير ممّا أتوا به، يميل أحيانًا إلى رفض ما قرّروه، ويعمد أحيانًا إلى ترجيح واحدٍ من رأيين ذهبوا إليهما في قضيّةٍ من القضايا. ففي سياق حديثه عن حذْف المسْنَد لغرض تكثير الفائدة مثلًا نجده يقول: «وذهبَ جُملةٌ من اللّغويّين والبلاغيّين إلى أنّه يجوز أن يكون حذْفُ المسْنَد مقبولًا في قوله تعالى: «فصبرٌ جميل» [يوسف/ الآية ١٨] أي: صبرٌ جميلٌ أمثَلُ من غيره وأجملُ منه؛ ومِثْلهُ قولُه تعالى: «قُلْ لا تُقسِموا طاعةٌ معروفةٌ..» [النور/ الآية٥٣] فالتقديرُ: طاعةٌ معروفةٌ أمثَلُ لكم من هذه الأيمان الكاذبة». ويترجّح لدينا حذْفُ المسْنَد إليه في هذه المواضع وفي كلّ ما ذهب إليه النّحاةُ من جواز حذْف المبتدأ أو الخبر

(المسْنَد إليه أو المسْنَد)؛ لأنّ المسندَ أكملُ للفائدة وأصدقُ في ذلك شهادةً وأدلُّ دلالةً» (في جماليّة الكلمة، ص١٠١ـ١٠٢). ويعتمد المؤلّفُ في ترجيحه هذا فَهْمًا خاصًّا لبعض مقولاتٍ لعبد القاهر الجرجانيّ.

والحقيقةُ أنّ التّرجيح هنا محتاجٌ إلى مرجِّحاتٍ لا بدّ من لحظها في طبيعة الموقف نفسه وفي مراد القائل، وقد أبلى النّحاةُ القدامى بلاءً حسنًا في مواقف مشابهة لهذا الموقف. وأيًّا كانت الوِجْهةُ الصحيحة، يظلّ لدينا انطباعٌ غالِبٌ مؤسَّسٌ على أنّ تأمّلات الأجداد تستحقّ قَدْرًا من الثّقة لا بدّ من إيلائها إيّاه. وكأنّ الزّمخشريّ نفسَه كان يؤشّر إلى ذلك حين سمّى أثَرَه «الكشّاف عن حقائق غوامض التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل».

وينتمي إلى وضوح شخصيّة المؤلّف في دراسته أيضًا إيثارُه مفهومًا جماليًّا بلاغيًّا خاصًّا به على مفهومٍ أخذَ به البلاغيّون القُدامى. ومن ذلك مثَلًا ما جاء في سياق حديثه عن حذْف المفعول به، إذ نجده في الغرَض السّابع من أغراض حذْفه يقول: «العزوفُ عن ذِكْر المفعول به، وقد ذكره البلاغيّون تحت عنوان: «استهجان ذِكْر المفعول به»، وآثرنا ما أثبتناه لشموليّته. فقد يعزف المتكلّمُ عن ذكر المفعول به لأمرٍ ما، فيحذفه، وتدلّ القرينةُ السياقيّة عليه غالبًا، ومن ذلك قولُ الشّاعر البحتريّ:

مِـنْ غـادةٍ منعـتْ، وتمنـعُ، نَيْلَهـا فلـو أنّهـا بـذلتْ لـنـا لـم تبـذلِ

فقد وفّر البحتريّ لبيته هذا عناصرَ الجمال اللّفظيّ حين أمعن في العزوف عن ذكر ما تبذلُه تلك الغادةُ؛ فحذفَ المفعولَ به، ممّا أكسب الكلامَ حُسْنًا وبهاء» (نفسه، ص١٠٦ـ ١٠٧).

على أنّ ما نسوقه هنا لا يتعدّى المثالَ والنّموذج، ولو شئنا تتبّعًا متقصّيًا لعناصر القضيّة لاستلزم ذلك حيّزًا أوسع من الحيّز المتاح لنا هنا.

ثالثًا ـ ما يمكنُ عَدُّه إضافةً من المؤلِّف:

كان في حِساب مؤلِّف «في جماليّة الكلمة» قَصْدٌ واضحُ المعالم إلى رَفْد فضاء الدّرس البلاغيّ بأبعادٍ نظريّة بعيدة المدى في مجال الجماليّة التعبيريّة العربيّة خاصّةً. وقد مضى بعيدًا في هذه الوِجْهة، ووجَدَ بين علماء البلاغة العرب من يعوّل على منجَزه في تأييد هذا القَصْد.

ومن مجالي الإضافة في عمله، هذه المقارنةُ بين المقولات البلاغيّة العربيّة ونظيراتها في الغرب. وكان دافعه إلى ذلك إبراز قيمة التبصّرات العربيّة الإسلاميّة في مجال التعبير الفنّي في القرآن الكريم وفي كلام العرب. وليس عصيًّا على المتأمّل لعَمَلِ الباحث أن يتبيّن حِرْصَه على ما سمّاه «الدّرْس البلاغيّ الجديد»، كما بيّنا فيما تقدّم.

وممّا يُحسَبُ للمؤلّف أيضًا دعوتُه الملحّة إلى معاودة دَرْس أساليب التعبير في القرآن الكريم وفي كلام العرب الأَبِيناء؛ ابتغاء اكتشاف جماليّاتٍ جديدة تُضاعف ثقةَ العرب بجمال لغتهم. وفي العَقْل الواعي للمؤلّف أنّ العربيّ المتأزّم المنهزم لا يقيم وزنًا كبيرًا للُغته، ولا يلتفت كثيرًا إلى ما حقّقه أبناؤها من منجَزٍ دَرْسيّ لُغويّ بلاغيّ، أيًّا كان حظّه من القوّة والتفوّق. ومن هذه الوِجْهة فيما يبدو، كنتَ تراه محتشِدًا أيّما احتشاد للبرهنة على تفوّق المعطى الدّرْسيّ العربيّ القديم.

وممّا يُعَدّ منهجيّةً خاصّةً بالمؤلّف تقريبًا هذا الاحتفاءُ بالمفهومات في مطالع الفصول والأقسام. وقد تقدّم لنا تعليقٌ على ذلك بيّنّا فيه أنّ المؤلّف كان يقصد من ذلك إلى إعداد إطارٍ مفهوميّ يجعل مادّةَ العلم أكثرَ قبولًا عند الدّارسين، وأسهلَ تناولًا، وأقدرَ على إحداث التّفاعل بإنتاج ما يُسمّى النّظَر العقليّ في قضايا الجماليّة اللّغويّة. وطبيعيّ هنا أنّ عقلَ المؤلّف كان يعمل عند مستوى الكلّيات، وهو لا يدَع ذلك إلّا عندما ينتقل إلى الجزئيّات في تعيّناتها الفرديّة.

ويخصّ المؤلّفَ أيضًا ما أسلفنا الإشارةَ إليه من فهْمٍ خاصّ لبعض آي الذكر الحكيم. وهو فهْمٌ أَسّس عليه كثيرًا من مقولاته النظريّة، وخال أنّه كشوفٌ خاصّة في الجماليّة البلاغيّة. وهنا في مستطاع المرء أن يقول إنّ حسين جمعة يؤسّس لفَهْمٍ إسلاميّ قرآنيّ للبلاغة العربيّة. وقد يخالفُه كثيرون في هذا الشّأن، لكنْ يحالفُه أنّه ممّن شاؤوا إعمالَ آلة الإدراك في الكتاب الإلهيّ، الذي نحسَبُ أنّه منجَمٌ لكنوزٍ مدهشة لمن ألقى السَّمْعَ وأنصتَ إلى نَبْض الآي ليستبين ما وراء الظّاهر من الكلام.

وخاصٌّ به كذلك ما عمد إليه من تعديل بعض المفهومات التي ركن إليها علماءُ البلاغة القدماء. وليس في متناول المتأمّل أن يمشي في ركابه دائمًا ويسير معه حيث يسير؛ إذ لا يأذن الحيِّزُ المتاح هنا لكثير من المتابعة والاستقصاء.

وربّما يُحسَب إضافةً لمؤلّف «في جماليّة الكلمة» أيضًا ربطُه تطوّرَ الدّرس البلاغيّ العربيّ بتطوّر الحياةِ العربيّة وآفاقِ الإنجاز الفكريّ الذي حقّقه أبناءُ الأمّة مدفوعين بدوافع مختلفة.

والأمرُ الذي نجد لزامًا أن يكون القارئ على ذُكْر منه، أنّ ما يمكن قولُه في شأن هذه الدّراسة أكثرُ ممّا قيل بكثير، لكنّنا ألزَمْنا أنفسَنا منذ البدء أن لا يتجاوز عملُنا تأمّلاتٍ في المقاصد العامّة التي وجّهت جهدَ المؤلّف وحدّدت مادّة بحثه. ولسنا نخال مجتهِدًا جادًّا إلّا مُصيبًا في شيء ومخطئًا في آخَر، والله سبحانه هو المِدُّ بكلّ الخير والصّلاح.



نحوَ استخدامٍ واسع للعربيّة لُغةً للإبداع في العلم والأدب

ملخّص البحث:

تسعى هذه الورقةُ إلى بيانِ طبيعة مَن اعتزّت بهم اللّغةُ العربيّة، إذ سَخّروا كلّ ما امتلكوا من طاقاتٍ للإعلاء من شأنها وإحلالها المنزلةَ العَلِيّة التي تليق بها. وينطلق الموضوعُ الذي تعالجه الورقةُ من فَرْضيّةٍ تذهب إلى القول إنَّ أبناء اللّغة هم مَن ينمّون لغتَهم الأمّ ويُغْنون معجمَها ويوسّعون مجاريَ استخدامها لتشملَ كلّ فرع من فروع الحياة الفكرية والعمَليّة. إذ يُنتظَر من هؤلاء أن ينظروا إليها على أنّها الأداةُ الأرقى لتظهير نَمائهم الرّوحيّ والانفعاليّ والفكريّ والثّقافيّ والعمَليّ فيستخدمونها لغةً تستحقّ التبجيلَ، في البيت والشّارع والمدرسة والجامعة، وفي البحث العلميّ والتأليف الأدبيّ وفي المؤسّسات الخِدْميّة والحياة العمَليّة في الحقْل والمعْمَل والسّوق وفي كلّ ميدان وعلى كلّ لسان.

ويولي البحثُ اهتمامًا خاصًّا لمن ارتقَوا بالعربيّة وارتقت بهم العربيّة في القرون المتقدّمة؛ ليقدّم المثالَ العمَليّ لما نحتاج إليه اليومَ من اعتزازٍ بهذه اللّغة الكريمة واستشعار لحيويّة استخدامها استخدامًا واسعًا لغةً للإبداع في ميادين التأليف العلميّ والأدبيّ؛ حِفاظًا على وحْدة هذه اللّغة وتعزيزًا لطاقاتها التّعبيريّة والجَماليّة وإنماءً لخصائصها المميزة؛ لكي ينشأ ناشئُ هذه الأمّة وأمامَه لغةٌ عزيزةٌ معبّرة بأقصى طاقات التّعبير عن عوالمه

الوِجْدانيّة والرّوحيّة والفكريّة، ومستوعبةٌ كلَّ ما يجِدّ في حياته العمَليّة. ولا غَرْوَ، والحالُ كذلك، أن ينشأ الطّفلُ العربيّ في أحضان بيئة تضمن له أهمَّ أسباب النّماء الرّوحيّ والوِجْدانيّ والعقليّ؛ الأمرُ الذي يسهم في تفجير طاقات إبداعه وفي جَعْله فردًا مبْدِعًا منتِجًا في مجتمعٍ يرعى أبناءه ويوفّر لهم أسبابَ التقدّم والازدهار.

البحثُ

لن أتكلّم في هذه الورقة على أنّ إرسالَ الرّسول الأعظم، محمّد عليه الصّلاةُ والسّلام، بلسان العرب حجّةٌ علينا، نحن العربَ، في بيان أمر الدّين الذي سنحاسَب على مستلزماته ومطالبه في هذه الدّنيا وفي الآخِرة، ممّا تعبّر عنه الآيةُ الكريمة: (**وما أرسلْنا من رسولٍ إلّا بلسان قومِه ليبيّن لهم فيُضِلُّ الله مَنْ يشاءُ ويهدي من يشاء**) [إبراهيم ١٤/ ٤]. ولن أتكلّم كذلك على الطّاقات البيانيّة والتّعبيريّة العالية للعربيّة وقدرتها على استيعاب المستلزمات المتجدّدة لإنجازات العلم الحديث والتّقانات التي تشهدها حياتُنا اليوم؛ فتلك أمورٌ لا إخالُ أنّنا نتفاوت في التّسليم بها، بَلْهَ أن نتعاند في صحّتها.

ما أريدُ التحدّث عنه، أيّها الأعزّاءُ، هو طبيعةُ أولئك الذين شَرُفوا باللّغة العربيّة، وشَرُفت بهم اللّغةُ العربيّة في ظلّ الدّولة التي رعاها الإسلامُ العظيم؛ لأخلص إلى القول بوفرة إمكانيّات ما في وسْعي أن أسمّيه «نماءً داخليًّا للّغة العربيّة في المستقبل الذي لا أشكّ، برغم كلّ أسباب الإحباط الماثلة في الأنفس والآفاق، في أنه سيكون مُرْضِيًا، إن شاء الله تعالى.

إنّ أولى صِفات هؤلاء الذين شَرُفوا بالعربيّة، وشَرُفت بهم العربيّةُ، أنّهم آثروها لُغةً للإبداع العِلْميّ والأدبيّ، فاغتنوا بها وأغنَوها. ذلك لأنّ الإبداعَ والاختراع والابتكار هو

التيّارُ الدّفّاقُ الذي يوسّع نهرَ اللّغة، ويُباعد بين ضفّتيه. والتّأمّلُ الهادئ في حال العربيّة قبل العصر العبّاسيّ وبعْدَه يَهدينا إلى هذا الاستنتاج الذي نحن في صدده. ويبدو صحيحًا القولُ إنّ العربيّة بعْدَ الفتحِ الإسلاميّ، ودخولِ أجناسٍ وأعراق مختلفة في دين الله، أفادت من المرونةِ والدّقّة وقوّة التّعبير الشّيء الكثير. فإنّ الذّهنيّات الجديدة الطارئة على العربيّة حين اتّخذت العربيّةَ أداةً للتّعبير عن مقاصدها رفدتْ العربيّةَ بكثير من عناصر القوّة. ويمكن القولُ أيضًا إنّ اتّخاذ العربيّة أداةً للتّعبير في بيئات مختلفة لا عهْدَ للعربيّة بها قبل الإسلام، أوجدَ أنواعًا من البلاغات في هذه اللّغة؛ ممّا يشير إليه قولُ ابن خَلدون: «واعلَمْ أنّ الأذواقَ كلّها في معرفة البلاغة إنّما تحصُلُ لمن خالطَ تلك اللّغةَ وكثُر استعمالُه لها ومخاطَبته بين أجيالها حتّى يحصِّل ملَكتَها.. فلا الأندلسيُّ بالبلاغة التي في شِعْر أهل المغرب، ولا المغربيُّ بالبلاغة التي في شِعْر أهلِ الأندلس والمشرق، ولا المشرقيُّ بالبلاغة التي في شِعْر الأندلس والمغرب؛ لأنّ اللّسانَ الحضَريّ وتراكيبه مختلفةٌ فيهم. وكلُّ واحدٍ منهم مُدْرِكٌ لبلاغة لُغته وذائقٌ لمحاسن الشّعر من أهل جِلْدته، وفي خلْق السّماواتِ والأرض واختلافِ ألسنتكم وألوانكم آياتٌ»[١].

الصّفةُ الأولى المميّزة لمن تقدّموا بالعربيّة، وتقدّمت بهم العربيّةُ، أنّهم كانوا مؤمنين إيمانًا تامًّا بأنّها اللّغةُ المثْلى لإنشاءاتهم وإبداعاتهم، أيًّا كانت هذه الإنشاءاتُ والإبداعات. ولا نخال أنّ أحدًا منهم فكّر في أن يكتب إبداعاته بلُغة أخرى. كان روحُ الإسلام هو السّاري في أعطاف أبناء الأمّة، وكان الإبداعُ بالعربيّة مَنْقَبةً يفاخر بها المبدِعون، برغم أنّ كثيرين منهم يتقنون لغاتٍ أخرى غيرَ العربيّة. ويفاخرُ مبدِعون من

---

١ ـ مقدّمة ابن خلدون، ص ٣٦٥-٣٦٦.

أَروماتٍ غير عربيّة بقدرتهم على تقديم صياغاتٍ مختلفة للفكرة الواحدة. يقول الأصمعيّ: «كنتُ أشدو من أبي عمرو بن العَلاء وخلَف الأحمر، وكانا يأتيان بشّارًا فيسلِّمان عليه بغاية الإعظام، ثمّ يقولان: يا أبا مُعاذ، ما أحدثْتَ؟ ـ فيخبرهما وينشدهما ويسألانه ويكتبان عنه متواضِعَين له، حتّى يأتي وقتُ الزّوال، ثمّ ينصرفان. وأتَياه يومًا فقالا: ما هذه القصيدةُ التي أحدثْتَها في سَلْم بن قتيبة؟ ـ قال: هي التي بلغتْكم. قالوا: بلغَنا أنّك أكثرْتَ فيها من الغريب. قال: نعم، بلغَني أنَّ سَلْمَ بن قتيبة يتباصَر بالغريب، فأحببتُ أن أورد عليه ما لا يعرف. قالوا: فأنشِدْناها يا أبا مُعاذ. فأنشدَهما:

بكِّـــرا، صـــاحبيَّ، قبْـــلَ الهجـــيرِ إنّ ذاك النّجـــاحَ في التّبكـــيرِ

حتّى فرغ منها. فقال له خلَف: لو قلْتَ يا أبا معاذ مكان «إنّ ذاك النّجاح في التّبكير»: بكِّرا فالنجاحُ في التّبكير - كان أحسنَ. فقال بشّار: إنّما بنيتُها أعرابيةً وحْشيّةً، فقلتُ: إنّ ذاك النّجاحَ في التّبكير، كما يقول الأعرابُ البدَويّون. ولو قلتُ: «بكِّرا فالنّجاحُ»، كان هذا من كلام المولَّدين، ولا يشبه ذاك الكلامَ، ولا يدخل في معنى القصيدة. قال: فقام خلف فقبّل بين عينيه»[٢].

ويجد المرءُ أنّ طوائف المبدِعين ما تركت بابًا من أبواب الإبداع لم تؤلِّف فيه بهذه اللّغة المباركة. ولا شكّ في أنّ ذلك كلّه عاد على العربيّة بخير الجنى؛ ذلك أنّ الإبداع يقدِّم دائمًا معانيَ جديدة خاصّة في كلّ فنّ؛ مما يستدعي تطويرًا للّغة باصطلاح أسماءٍ جديدة للمعاني الجديدة. ويحدّثنا بِشْر بنُ المعتمِر، فيما يروي الجاحظُ، عن لُغةٍ عربيّة لكلّ فنّ من فنون التّفكير، حتّى كأنّ المرء أمام لُغاتٍ عربيّة، لا لغة عربيّة واحدة. يقول

---

٢ ـ دلائل الإعجاز، ص ٣٧٢-٣٧٣.

الجاحظ: «فإنْ كان الخطيبُ متكلّمًا تجنّبَ ألفاظَ المتكلّمين، كما أنه إن عبّر عن شيء من صِناعة الكلام، واصِفًا أو مجيبًا أو سائلًا، كان أَولى الألفاظ به ألفاظُ المتكلّمين؛ إذ كانوا لتلك العباراتِ أفهمَ، وإلى تلك الألفاظِ أميلَ، وإليها أحنّ وبها أشغفَ، لأنّ كبارَ المتكلّمين ورؤساءَ النّظّارين كانوا فوق أكثر الخطباء وأبلغَ من كثيرٍ من البلغاء، وهم تخيّروا تلك الألفاظَ لتلك المعاني، وهم اشتقّوا لها من كلام العرب تلك الأسماءَ، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لُغة العرب اسْمٌ، فصاروا في ذلك سلَفًا لكلّ خلَف، وقدوةً لكلّ تابع... ولذلك قالوا: العَرَض والجوهر، وأَيْس ولَيْس، وفرّقوا بين البُطْلان والتّلاشي، وذكروا الهذية والهويّة والماهِيّة، وما أشبه ذلك. كما وضع الخليلُ بن أحمد لأوزان القصيد وقِصار الأرجاز ألقابًا لم تكن العربُ تتعارف تلك الأعاريضَ بتلك الألقاب، وتلك الأوزانَ بتلك الأسْماء، كما ذكر الطّويل، والبسيط، والمديد، والوافِر، والكامل، وكما ذكر الأوتادَ والأسبابَ، والخَرْم والزّحاف»[٣].

لا شكّ يبقى إذًا بعد هذا الذي قدّمه الجاحظُ في أنّ الفريق المُعين على توسيع الطّاقات التّعبيريّة والبيانيّة في أيّة لغة من اللّغات، والعربيّةُ واحِدةٌ منها، إنّما هو العلماءُ والمفكّرون والأدباء والمبدِعون في كلّ شأن من شؤون المعرفة.

وفي مقدور المتأمّل في تاريخ استخدام اللّغة العربيّة أن يلحظ هذا واضحًا فيما خلّف العصْرُ العبّاسيّ من آثارٍ بهذه اللّغة الشّريفة. ولا نحسبُ أنّ اللّغة العربيّة أفادت من شيء، بعد القرآن الكريم وأحاديث النّبيّ محمّد عليه الصّلاةُ والسّلام، إفادتَها من قرائح المبدِعين وأقلامهم. وإنّك لترى آياتِ ذلك أنّى طافت عيناك في ما تركت العبقريّاتُ التي

---

٣ ـ البيان والتبيين، ج١، ص ١٣٩.

نشأت في ظلّ الإسلام من آثار. وإليكَ ما يقول إمامُ العربيّة في القرن العشرين مصطفى صادق الرّافعيّ: «ومِنْ أينَ جاء الميراثُ العربيّ وكيف اجتمعَ وتكامل إلّا من القوائم التي جدّدتْ في إبداعه وإنمائه، وأضافت أعمارَها صفحاتٍ فيه، واستخلصت له آدابَ الفُرْس والهند واليونان وغيرهم، فأعربت كلَّ ذلك ليندمجَ في اللّغة لا لتندمج فيه، وليكونَ من بعضها لا لتكون من بعضه، وليبقى بها لا لتذهب به»[٤].

الأمرُ في جمهرته عائدٌ إذًا إلى قصّة الإبداع والتفنّن والاختراع في العلم والأدب، وهو إبداعٌ شرعتْه قبائلُ العرب في الجاهليّة التي حبت المبدِعَ فيها في ميدان القريض لقبَ «الشّاعر»، إيذانًا بأنه عالِمٌ؛ أي مُبدِع، وخلعت على صَنعته هذه لقَبَ «الشّعْر»، ولم يكن ذلك «إلّا لشرفه بالوَزْن والقافية، وإن كان كلُّ عِلْم شِعْرًا»[٥]. ثمّ أعقب ذلك الفيضُ الذي وسّع بحْرَ العربيّة، ولاطمَ أمواجَه، وأبعد أغوارَه، ليجعل من هذه اللّغة معبّرًا عن معانٍ لا عهْدَ للنّاس بها. ومن يُحسِنُ تأمّلَ أدواتِ البيان في عربيّة القرآن الكريم يدركُ على نحوٍ واضح تمامًا فارقَ ما بين بيان الإنسان وبيان القرآن؛ بل إنّه في مقدور الباحث أن يزعم باطمئنانٍ تامّ أنّ الاستخدام القرآنيّ للعربيّة هيّأها لأن تكون عربيّةً جديدة قادرة على إظهار خلَجات أولئك الذين انداحَ طوفانُ الإسلام ليغمرهم بماء الحياة. كانت العربيّةُ قبل الإسلام سلاحَ جيشٍ واحِدٍ من المبدِعين، فإذا هي بُعَيد سطوع شَمْس الإسلام سلاحُ آلاف الجيوش من المبدِعين في كلّ ما علَّم اللهُ الإنسانَ من فنون العلم.

أوجدَ الإسلامُ، على الحقيقة، طرفَين لمعادلةِ ارتقاء العربيّة وتطوّرها: لغةً مهيّأةً

---

٤ ـ تحت راية القرآن، ص ٢٣.

٥ ـ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مادّة « شعر».

لأن يُنْذَر بها الخلْقُ جميعًا كما قال الخالقُ سبحانه: «لتكونَ من المنذِرين بلسانٍ عربيّ مُبين» [الشّعراء ٢٦/ ١٩٥]؛ ثمّ جحافلَ من المبدِعين في كلّ فرعٍ معرفيّ، كان همُّ الواحد منهم أن يبدع بهذه اللّغة ويعبّر بهذا اللّسان. يقول الرّافعيّ: «لقد كانت القبائلُ العربيّةُ مادّةَ هذه اللّغة وسببَ اتّساعها واستفاضتها، وكان فحولُ الشّعراء من الجاهلية كأنّ كلَّ واحدٍ منهم قبيلةٌ في التفنّن والإبداع مجازًا واستعارةً وبديعًا، ثمّ جاء القرآنُ الكريم فكان الغايةَ كلّها، ثمّ تتابع الشّعراءُ والكُتّاب والأدباء، فمَنْ لم يزد منهم على الموجود لم ينقُصْ منه، ثمّ جاء أدباءُ المترجِمين، ومنهم من جمعَ البراعةَ من أطرافها، فكانوا القبائلَ الحديثةَ في معاني اللّغة وفنونها، وكان مذهَبُهم في كلّ ما ترجموه وما اقتبسوه هذه الكلمةَ التي قالها العتّابيّ: «اللّغةُ لنا والمعاني لهم»، يريد العجَمَ؛ وكان ينسخ من كتبهم، وقد يسافرُ في طلَب الكُتُب شهْرًا، والعتّابيُّ مِنْ أبلغ مَنْ أخرجتْهم العربيّةُ، وكان واحِدَ دهره في الأجوبة المسْكِتة، ولولا فصاحتُه ما بقي اسْمُه»[6].

هما، إذًا، الإيمانُ الرّاسخُ والإبداعُ الرّائع، اللّذان نهضا بالعربيّة في الزّمان الغابر، جناحانِ طار بهما بازيٌّ لِسان العرب ليبلغ سَماواتِ الكبرياء وآفاقَ المجْد والسّناء. نَعيمُ العربيّة، على الحقيقة، لم يكن إلّا من نِعَم المبدِعين من المتكلّمين بها، هؤلاء الذين يقول واحِدٌ منهم خبَرَ العربيّةَ وطعِمَ منْ مائدتها وعرَفَ إلى جانبها لُغاتٍ أخر: «لأَنْ أُشتمَ بالعربيّة أحبُّ إليّ من أن أُمدحَ بالفارسيّة»، وهو ما يُنسَب إلى البيروني. وما ذلك لأنّ الفارسيّةَ ليست لُغةً جميلةً، بل لأنّ دُوارَ سِحْر العربيّة أصابَ رأسَ الرّجل وأخذ منه كلَّ مأخذ. ولا تحسبنّ الرّجلَ بِدْعًا في تاريخ الاحتفاء بالعربيّة؛ فكثيرًا ما استبدّ عشقُها

---

٦ ـ تحت راية القرآن، ص ٢٤.

بألباب من آتاهم الله سبحانه حُبًّا للجَمال البادي على شَقاشق أفرادٍ من الرّجال. يروي الجاحظُ عن عُمَر بن عبد العزيز، رضي الله تعالى عنه، أنّه كان مأخوذًا بكلام بني أسَد يُطيل الإنصات إلى بدائع بدائهم، فإذا هو يقول: «ما كلّمني رجلٌ من بني أسَدٍ إلّا تمنّيتُ أن يُمَدّ له في حُجّته حتّى يكثُرَ كلامُه فأسمعَه»[٧].

وإن شاء المرءُ مزيدَ قناعةٍ بهذا الذي نقولُ في شأن فضْل الإبداع العلميّ والأدبيّ على العربيّ فليتأمّلْ بعضَ الأمثلة ليكون على بيِّنة من ذلك:

في ميدان ما ينتمي اليومَ إلى علم النّفس، يقول أبو بكر محمّد بن زكريّا الرّازي في ماهِيّة اللّذّة: «إنّ اللّذّة ليست بشيءٍ سوى إعادة ما أخرجَه المؤذي عن حالته إلى حالته تلك التي كان عليها. كرجلٍ خرجَ من موضعٍ كَنينٍ ظليلٍ إلى صحراء، ثمّ سار في شمسٍ صيفيّة حتّى مسّه الحرّ، ثمّ عاد إلى مكانه ذلك؛ فإنّه لا يزال يستلذّ ذلك المكانَ حتّى يعودَ بدَنُه إلى حالته الأولى، ثمّ يفقد ذلك الاستلذاذَ مع عَوْد بدَنه إلى الحالة الأولى، وتكون شدّةُ التذاذه بهذا المكان بمقدار شِدّة إبلاغ الحَرّ إليه وسرعة هذا المكان في تبريده»[٨].

إنّنا في هذا المقبوس إزاءَ طبيبٍ كبير يتحدّث عن شأنٍ من شؤون النّفس ببيانٍ عربيّ على قدْر كبير من الدّقّة والضّبط والدّماثة والإشراق. والمعاني التي تضمّنها المقبوسُ من صَميم العِلْم، بل من حميمه الأكثر استعصاءً على التّعبير، لصلتها بعالَم النّفس المبهَم الغامض.

وهَبْكَ تقولُ إنّ هذا المعنى وأمثالَه مما ألفتْه العربيّةُ وبرّزت فيه منذ وقت مبكّر في

---

٧ ـ البيان والتبيين، ج١، ص ١٧٤.

٨ ـ العِشق في آراء الفلاسفة والحكماء، ص ٦٩ ـ ٧٠.

أشعار الغزِلين العُذْريّين والمؤلِّفين في الصَّبابة والحبّ وماهِيّاته ومذاهبه ومواجه ومخارجه وأسقامه والاستشفاء منه، ممّا نحن متّفقون على كثرته في العربية. وقد تكون من أصحاب الحقّ فيما تقول؛ لكنّ الذي ليس في مقدورك ردُّه والمعاندة فيه ما تجد، مثَلًا، في قول الكِنْدِيّ الفيلسوف في هذه المقدِّمة منه في ماهِيّة الواحد بالحقّ والواحِد بالمجاز لا بالحقيقة؛ إذ يقول: «إنّ العظيمَ والصّغيرَ، والطّويلَ والقصيرَ، والكثيرَ والقليلَ، لا يُقال شيءٌ منها على شيء قولًا مُرْسَلًا، بل بالإضافة. فإنّه إنّما يقال «عظيم» عند ما هو أصغرُ منه، و«صغير» عند ما هو أعظمُ منه. وكذلك يقال للهَناة عظيمةٌ إذا أضيفت إلى هَناةٍ أصغر منها. ويقال للجبل صغيرٌ، إذا أضيف إلى جبَل آخَر أعظم منه. ولو كان يُقال العظيم «مُرسَلًا » على ما يقال عليه العظيم، وكذلك الصّغير، لم يكنْ لما لا نهايةَ له وجودٌ، لا بالفِعْل ولا بالقوّة بَتّةً»[٩].

والفيلسوفُ المؤلّفُ يتحدّث هنا عمّا يسمّى اليومَ نسبيّةَ الصّفات، التي تطلق ويراد منها قدْرٌ محدود؛ ابتغاءَ أن يبقى حيِّزٌ تعقِلُ به الأذهانُ شيئًا من صفات ما لا نهاية له.

ويضيقُ بنا مجالُ القول لو ذهبنا نعدّد الأمثلةَ على استيعاب العربيّة لمبدَعات العقول المتألّقة والذّهنيّات المتّقِدة في العصر العبّاسيّ. وكثيرٌ جدًّا من أصحاب هذه العقول والذّهنيّات ما كانوا عَرَبًا في الأَرومة، بل كانت النشأةُ بين العرب والتشبّعُ بمفرداتِ لُغتهم وتراكيبها وطرائق تعبيرها بالتّلمذة على أشياخ العربية، إلى جانب الإخلاص للأمّة والإيمان التّامّ بسموّ هذه اللّغة وقدرتها على تقديم خطَراتِ الأذهان وخلَجات الضمائر، أسبابًا كافيةً، فيما نرى، لأن يكون إبداعُهم بهذه اللّغة الكريمة.

---

٩ ـ الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله، ص ١٣١ - ١٣٢.

وقد عُرفت التّرجمةُ منذ وقت مبكّر من العصر العبّاسيّ، وأفاد أمراءُ البيان الكبار كثيرًا من خصائص اللّغات التي كانوا يعرفونها، وقد سخّروا ذلك كلَّه لخدمة العربية؛ يقول الرّافعيّ في تصوير هذا الأمر: «وقد نقَلَ عبدُ الحميد الكاتبُ أشياءَ من الأساليب الفارسيّة فأدخلَها في كتابته، وترجمَ العلماءُ عن اللّغات المختلفة أكثرَ مما يترجِم كُتَّابُ هذه الأيّام، ومنهم من كان يرجِعُ في التّصحيح وتحرير الألفاظ إلى رجالٍ أهدفوهم لذلك من العلماء باللّغة، وظهرت الأفكارُ المتباينة، وتعدّدت الأساليبُ في الكتابة، وافتنّ المتأخّرون مَن القرن الرابع إلى التّاسع في فنون الجِدّ والهَزْل، وفي نُكَتٍ بديعية لم يعرفها العرب إلى أن اختلط لسانهم»[١٠].

كان ثمّة إيمانٌ عميق بجدوى الإبداع بالعربيّة حتّى عند ذوي اللّسانَين، وقد برزت معالم هذه العقيدة في أنفس القوم في صورة توجُّهٍ فَعَّال إلى تحصيل كلّ أسباب التمكّن من العربيّة. فقد سُئل عبدُ الحميد الكاتبُ مثلًا: «ما الذي مكّنك من البلاغة؟» فقال: «حِفْظُ كلام الأصْلَع»؛ يعني عليّ بن أبي طالب. وكان ابنُ المقفَّع يقول: «شربتُ من الخُطَب رِيًّا، ولم أضبط لها رَوِيًّا»[١١].

والصّحيحُ أنّه كان ثمّة تساؤل عن كيفيّات تحصيل مستوى الإجادة في العربيّة عند المبدِعين من هذه الأمّة منذ وقت مبكّر. وحين يعرِض العلّامةُ ابنُ خَلدون لهذا الأمر ويقدّم لنا الكيفيّةَ التي كانت تحصُل بها الإجادةُ في العربيّة نجد الرّجلَ يحدّثنا عما يسمّيه الملَكة. وتُفهم الملَكةُ في اللّغة بأنّها الصّفةُ الرّاسخة التي تحدث لمتحدّث اللّغة فينطلق

١٠ ـ تحت راية القرآن، ص ١٣ - ١٤.

١١ ـ ابن المقفع، ص ١٢٣.

لسانُه متى شاء بكلامٍ يأخذ تمامًا سَمْتَ كلام العرب. يقول ابنُ خَلدون: «اعلَمْ أنّ اللّغات كلَّها ملَكاتٌ شبيهةٌ بالصّناعة؛ إذ هي ملَكاتٌ في اللّسان للعِبارة عن المعاني. وجودتُها وقُصورها بحسَبِ تمام الملَكة أو نُقْصانها، وليس ذلك بالنّظَر إلى المفردات، وإنما هو بالنّظَر إلى التّراكيب، فإذا حصَلتِ الملَكةُ التّامّةُ في تركيبِ الألفاظ المفردة للتّعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاةِ التأليف الذي يطبِّق الكلامَ على مقتضى الحال، بلغَ المتكلِّمُ حينئذ الغايةَ من إفادة مقصوده للسّامع، وهذا هو معنى البلاغة»[١٢].

تلك، إذًا، الحالُ فيما تصرَّم من عهد العرب وتقضَّى، فما الذي دهى القومَ اليومَ ليكونوا خَلْفًا لأولئك، ولتضيقَ عليهم سبيلُ العربيّة حتّى تضطرَّهم إلى التنحّي عن مَهْيعها واللّوذ بألسنة قومٍ آخرين يتنفّسون غيرَ الهواء الذي نتنفّس، وتعبِّر لغاتُهم بطرائق مختلفة عن لغتنا؟

لعلّ شيئًا كثيرًا من هذا الذي جَدّ في حياتنا الإبداعيّة والفكريّة، فأضعفَ الهِمَمَ وفَتّ في الأعضاد، راجِعٌ إلى مناهج التعليم الحديثة، التي لا تؤمّن مستوى من الإجادة في تحصيل ملَكة اللّسان العربيّ حتّى عند المتخصّصين بالعربيّة. وأظهرُ عناصر التّقصير، فيما نحسبُ، إهمالُ الرّواية؛ أي أخْذُ الدّارسين باستظهارِ كلام العرب الفصحاء، الذي يحبو المتعلّمَ استعدادًا لإنتاج كلامٍ يساوق طبيعةَ كلام العرب. حتّى إنّ الجاحظ يعيد إلى هذا الأمر تفوّقَ كُتّاب عصره في البلاغة على غيرهم من أصناف المبدِعين حين يقول: «ولم أرَ غايةَ النّحْويّين إلّا كلَّ شعر فيه إعرابٌ. ولم أرَ غايةَ رُواة الأشعار إلّا كلَّ شِعْر فيه غريبٌ أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج. ولم أرَ غايةَ رُواة الأخبار إلّا كلَّ شِعْر فيه الشّاهدُ

---

١٢ ـ مقدّمة ابن خلدون، ص ٣٤٤.

والمثَل. ورأيتُ عامّتَهم - فقد طالتْ مشاهدتي لهم - لا يقفون على الألفاظِ المتخيَّرة، والمعاني المنتخَبة، وعلى الألفاظ العَذْبة والمخارج السَّهْلة، والدِّيباجة الكريمة، وعلى الطَّبع المتمكّن، وعلى السَّبْك الجيِّد، وعلى كلِّ كلامٍ له ماءٌ ورَوْنَق، وعلى المعاني التي إذا صارت في الصّدور عمَرَتْها وأصلحتْها من الفساد القديم، وفتحت للّسان بابَ البلاغة، ودلّت الأقلامَ على مدافن الألفاظ، وأشارت إلى حِسان المعاني. ورأيتُ البصَرَ بهذا الجوهر من الكلام في رُواة الكُتّاب أعمَّ، وعلى ألسنة حُذّاقِ الشّعر أظهرَ»(١٣).

وشيءٌ آخَرُ من هذا الذي جَدّ في حياتنا الإبداعيّة والفكريّة فصرفَ الكثيرَ من باحثينا عن الإبداعِ بالعربيّة ودفعَهم إلى إيثارِ غيرها عليها، كالإنجليزيّة مثلًا، راجعٌ إلى افتقاد نَموذج «العالِمِ الأديب» المخْلِص الذي صار عينُ روحه بيانًا عربيًّا عاليًا وعِلْمًا نافعًا غزيرًا. وقد عَرَف منهم تاريخُ الثّقافة العربيّة والعِلْم العربيّ الكثير. ولعلّك باخِعٌ نفسَك أسَفًا اليومَ أن لا تجدَ منهم إلّا النّزرَ اليسير، هذا إن وجدتَ منهم أحدًا.

ولعلّ شطرًا ثالثًا منه ناشئٌ عن اضمحلال الإحساس بالذّات وتورّم الثّقة بهذا الآتي إلينا من ديارٍ غير ديارنا. وهذا، وايمُ الله، داءٌ دَوِيّ، إذا ما استبدّ بقَبيل أحال عليهم طبيعةَ الأشياء، وأراهم الباطلَ حقًّا والحقَّ باطلًا. وقد كان الرّافعيّ، رحمه الله، من أوائل المنبّهين على أخطار هذا الذي جَدّ في حياتنا الإبداعيّة والفكريّة، وأضعفَ القابليّات للإبداع العلميّ خاصّةً بهذه اللّغة المباركة. وها هو ذا يقارن بين سالِفٍ وخالِفٍ قائلًا: «كانت أسبابُ اللّغة ميسَّرةً لهم [يريد العرب]، ينشأ النّاشئ منهم على حِفْظٍ ورِواية، ويتلقّى عن أشياخٍ ثِقاتٍ قد أخلصوا نِيّتَهم للعلم، وناصحوا عن

---

١٣ ـ البيان والتّبيين، ج٤، ص ٢٤.

أنفسهم فيه، وجمعوا واستوعبوا، وكأنّما عُصِرت أرواحُهم من الفنون عَصْرًا، وكأنّ في الواحِد منهم روحَ مكتبة كبرى. فلمّا تعطّل الزّمنُ وأصبح الأدبُ صَحَفيًا.. وآلت العربيّةُ وآدابها إلى بِضْعة كُتُبٍ مدرسيّة، وانزوى ذلك العِلْمُ المستطيلُ (الرّواية) وأصبحت المكاتبُ (المدارس) له كالقبور المملوءة بالتّوابيت...، وفشَتِ العصبيّة بيننا للأجنبيّ وحضارته - رجَعَ الأمرُ على مقدار ذلك في صِغَر الشأن وضَعْف المنزلة، واحتاجَ أهلُ هذا القليل من العربية إلى أن يعتبره كُلًّا بنفسه، لا جزءًا من كلّه، فكان لذلك مَذْهَبًا، وكان مذهبًا جديدًا»[١٤].

هكذا، إذًا، يبدو الإبداعُ العلميّ والأدبيّ بلُغةِ العرب أساسًا أوّلًا للارتقاء بهذه اللّغة وتحقيق التقدّم العلميّ والفِكْريّ والثقافيّ المنشود. وقد أعطت العربيّةُ لجيوش المبدِعين من محبّيها عبقريةً ونفاسةً وخلودًا فارتقَوا بها قبْلَ أن ترتقي هي بهم، وتدفّقت ينابيعُ إبداعهم بحروفها إلى عقول كلّ مَنْ أظلّهم الإسلامُ بظلّه. وأحبّاءُ العربيّة هم أحبّاءُ الله سبحانه أيضًا، لأنّها لُغةُ دين الله، ولُغةُ كتاب الله، ولُغةُ رسول الله. والذي لا أحتشم منه، وَفْقَ تعبير أمير البيان العربيّ الجاحظ، القولُ إنّ كارهًا لهذه اللّغة أيًا كان، لن يكون من أهل الخير، واللهُ أعلم. ومن هنا فلنطمئنّ إلى أنّ أنصارًا وأحبّاءَ كثيرين لهذه اللّغة سيبقَون موجودين على امتداد الزّمان، وحيثُ أقلّت الغَبْراءُ وأظلّت الخضراءُ من بني الإنسان.

---

١٤ ـ تحت راية القرآن، ص ١٢.

المصادر والمراجع

١ـ الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب، البيان والتبيين، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، الطّبعة الخامسة، القاهرة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢ـ الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن: دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه أبو فهر محمود محمّد شاكر، الطّبعة الثّالثة، مطبعة المدني في القاهرة، ودار المدني بجُدّة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٣ـ حمزة، عبد اللّطيف: ابنُ المقفّع، الطّبعة الثّالثة، دار الفكر العربيّ، القاهرة ١٩٦٥م.

٤ـ ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدّمة ابن خلدون، تحقيق حجر عاصي، مكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٦م.

٥ـ الرّافعي، مصطفى صادق: تحت راية القرآن - المعركة بين القديم والجديد، الطّبعة السّابعة، دار الكتاب العربيّ، بيروت ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٦ـ عبد الفتاح، سيّد صدّيق: العشق في آراء الفلاسفة والحكماء، الطّبعة الأولى، دار الأمين، القاهرة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٧ـ الفيروز آبادي، مجد الدّين محمّد بن يعقوب، القاموس المحيط، الطّبعة الثّانية، مؤسسة الرّسالة، بيروت ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٨ـ الكِنْديّ، يعقوب بن إسحاق: الفلسفة الأولى للكِنديّ إلى المعتصم بالله، تحقيق د. عبد العزيز الأهواني، الطّبعة الثانية، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت ١٩٨٦م.



العربيّةُ لغةُ المستقبل

لماذا هذا الموضوع؟

أدركتِ الأممُ المتّحدةُ أهمّيةَ اللّغة للإنسان، وأعلنت اليومَ الحادي والعشرين من شهر شباط(فبراير) من كلّ عام يومًا عالميًّا لـ «اللّغة الأمّ»، يحتفي فيه متكلّمو كلّ لُغةٍ بلُغتهم التي نشؤوا عليها، ووجدوا أنفسَهم يتواصلون بها ويعبِّرون عن مقاصدهم وحاجاتهم وأحوال نفوسهم. وإذا كان الاحتفاءُ باللّغة الأمّ مما ينبغي أن يستمرّ ويتواصل من دون توقّف، فإنّ هذا الإعلانَ يقصِدُ إلى تنمية هذه الخاصّيّة البشَريّة التي تتّفق في الجوهر عند بني الإنسان جميعًا، وتختلف في المظهر. وقد علّمنا القرآنُ الكريم أنّ اختلافَ الألسنةِ واللّغاتِ آيةٌ من آيات الخالق العظيم، كاختلافِ الألوان والسَّحنات والأشكال، وأنّه حقّ إنسانيّ ينبغي احترامُه وتهيئةُ أسباب نَمائه وقوّته ليتأسّس على ذلك نَماءُ الإنسان وتظهُرُ الطّاقات الكامنة فيه، التي منّ بها عليه الخالقُ العظيم. ولا يرتاب عاقلٌ في أنّ إضعافَ اللّسانِ وأهمالَ اللّغة والإساءةَ إليها أسبابٌ ظاهرةٌ لقَتْل إنسانيّة الإنسان، ووَأْدِ بذور النَّماء والازدهار المعطاة له.

وإذا كانت اللّغاتُ في جُملتها أدواتٍ للإبانة عن محصول الأفراد من مخزون العِلْم الإلهيّ، فإنّ وأْدَ أيّةِ لُغةٍ من اللّغات قَصْدًا، والإمعانَ في إهمالها وتخريبها وتعطيل عناصر

قوّتها، وإظهارَها بمظهر العاجز الضّعيف، عواملُ فاعلةٌ في حِرْمان أهل هذه اللّغة من حقّ عظيم حَباهم إيّاه الخالقُ العظيم. ولا بدّ من أن يترتّب على ذلك جِنايةٌ تستحقُّ أن يُعاقَب مرتكبُها في هذه الدّنيا وفي تلك الأخرى.

نِقاطُ البحث (القضايا التي ستعالجها المحاضرة):

يقصِدُ حديثي الذي أعطيتُه هذا العنوانَ: «العربيّةُ لُغةُ المستقبل» إلى بيان الكيفية التي تكون بها العربيّةُ لغةَ العرب في المستقبل. ولستُ أقصِدُ إلى أنّ العربيّة ستكون هكذا تفاؤلًا، أو قُلْ تنبُّؤًا، لغةَ المستقبل العربيّ، بل أعني ما ينبغي أن يحقِّق لها أبناؤها لتكون كذلك. ولأنّ إسلاسَ القِياد لمعالجةٍ مستوفيةٍ كاملةٍ مما ليس في متناول محاضرةٍ متنوّعةَ الجمهور قليلة الحظّ من الوقت، سأكتفي بأن أدير حديثًا سريعًا حول ثلاث قضايا هي:

١ـ أهليّةُ العربيّة لأنْ تكونَ لغةَ المستقبل العربيّ.

٢ـ ضروراتُ إعدادها لتكون هي لغةَ هذا المستقبل.

٣ـ مستلزَماتُ إعمالِ طاقاتها وتهيئتها لأداء مهمّتها على الوجه الأفضل.

وفي إدارة الحديث حول هذه القضايا الثلاث، أنطلق من فكرة بسيطة آتي بها للتمثيل فقط، وهي حالُ الابن مع أبيه العاقل الحصيف الذي ورث مجدًا مؤثّلًا وعظَمةً وألَقًا من أجداده، وكان عليه أن يحافظ على هذا المجد ويجعله مستمرًّا في الزّمان الآتي محمِّلًا ابنَه هذه الرّسالة. وهنا عليه، من دون تردّد، أن يتفرّس في ابنه آياتِ النَّجابة وسِيماء الذّكاء وقابلياتِ النّماء. فإن آنس فيه قَدْرًا مقبولًا من ذلك كان عليه أن يتفكّر بموجِباتِ إعداد هذا الابن لأداء الرّسالة، وضروراتِ تهيئته ليكون خَلَفًا لسَلَفٍ ماجِدٍ طيّب. فإن اطمأنّ إلى ضرورة ذلك وأحسّ بأنّ الأمر حاسمٌ ومصيريّ، كان عليه أن يتفانى في تأهيل ابنه، ويتفنّن في

توفير أسباب نجاحه، وتمكينه من أدوات تحقيق مراده منه.

ولستُ أدري درجةَ توفيقي في هذا التّمثيل لما نحن في صدده من بيان وَفْرة أسباب النّماء وقابليّات الازدهار في لغتنا العربيّة، والضّروراتِ الأخلاقيّة والقوميّة والوجوديّة لاعتمادها لغةَ المستقبَل العربيّ في مجالي الحياة العربية المختلفة؛ العامّة والاجتماعيّة والعلميّة والثّقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة... لكنّني مستيقِنٌ أنّ جمهرة العرب ينظرون إلى العربيّة نظرةَ الأب الحاني العاقل إلى ابنه النّجيب الذي يُعِدّه لغوائل الزّمان وحادثات الحياة. وأيًّا تكن الحالُ، فالقصْدُ واضحٌ، وإلى الغايةِ جَرْيُ الجَواد، كما يقول الأجداد.

١ ـ أهليّة العربيّة لأن تكون لغةَ المستقبل العربيّ:

ترجعُ أهليّةُ أيّةِ لغةٍ لأن تُعتمَد لغةً للحياة والعِلْم والثّقافة والفكر إلى تمتّعها بمجموعةٍ من الصّفات والخاصّيات يعرفها علماءُ اللّغة والمهتمّون بالتّواصل اللّغويّ في مجالات العلم المختلفة. وقد برهنت العربيّةُ تاريخيًّا على قدرتها الممتازة على تأمين حاجات الاتّصال اللّغويّ في أعصرٍ ذاتِ طوابعَ فكريّةٍ وعقَديّةٍ وثقافيّة مختلفةٍ أشدَّ الاختلاف. فقد كانت لغةَ العرب قبل بزوغ فجر الإسلام، ويشهد ما حُفِظ لنا من النّصوص من ذلك العصرِ، في الشّعر والنثر، على قَدْرٍ كبير من الأهليّة التي تمتّعت بها هذه اللّغة. كانت لغةَ العرب الوثنيّين؛ يتحدّثون بها فيما بينهم، وينظِمون أشعارَهم، ويخطُبون في محافلهم، ويهزَجون في أفراحهم. وكانت كذلك لغةً لمَنْ وُجِد في الجزيرة من اليهود والنّصارى.

وحين جاء الإسلامُ، كانت العربيّةُ لغةَ الكتاب الإلهيّ، الذي جاء به نبيّ الإسلام. وليس ثمّة اختلافٌ في أنّ النّموذج اللّغويّ الذي يقدّمه القرآنُ نمَطٌ عالٍ من العربيّة، لا

يحسُنُ أن يقال فيه إلّا أنّه كلامُ ربّ العالمين. وقد ارتقى القرآنُ الكريم بالعربيّة إلى مستوًى لا يمكن العثورُ عليه في لُغة من اللّغات. وأدخل القرآنُ في لغة العرب أنماطًا جديدة كلّ الجِدّة من كلام الحِسّ والقلْب والعَقْل والخيال، حتّى إنه في مقدور المتأمّل أن يقول: إنّ البيان الإلهيّ في القرآن الكريم أدخلَ في نسيج العربيّة اللفظيّ والمعنويّ طرازًا من اللّغة شبيهًا بالإنسان قبل أن يتعيّن في جِنسٍ من الأجناس، أي لغة الفِطْرة أو القَدْر المشترك بين البشَر جميعًا.

وحين خرج العربُ من جزيرتهم إلى الممالك الأخرى ونشروا لغتَهم ودينَهم وثقافتهم أفادت العربيةُ كثيرًا من صيرورتها لغةً لنَقْل دين العرب وثقافة العرب إلى غير العرب من أجناس الأرض. فاللّغةُ حين تُعلَّم لأقوامٍ من أجناسٍ غير جنس أهلها، وحين يتعلّمها هؤلاء وتغدو لغتَهم الأولى أو الثانية، يضيف ذلك كلّه إلى رصيد هذه اللّغة الشيءَ الكثير. ولا يجد المرءُ حاجةً إلى تأكيد أنّ العربيّة قد أفادت من الخصائص العقلية والفكرية لعبقريّات المتحدّثين الطارئين عليها وعاداتهم اللّغويّة والتّعبيريّة.

وعندما نتحدّث عن أهليّة العربيّة لأن تغدو لغةَ المستقبَل العربيّ، إنّما نعني تلك القابليّاتِ والإمكانيّاتِ المتوافرةَ لهذه اللّغة في صورة عناصرِ قوّةٍ ونَماء وازدهار وخصب. وفي متناول المتأمّل شهاداتٌ كثيرة تتحدّث عن عناصر القوّة في العربيّة، وحسْبُنا مثالانِ في هذا الشأن. الأوّل للدّكتور أحمد زكي أبي شادي الذي يقول في هذا الشأن: «فإذا شئنا أن نفتخر بسَعة العربيّة فلنفتخرْ بثروةِ مترادفاتها، وبمفرداتِها الجمّة الكفيلة بالتّعبير عن عواطف النّفس وخلَجاتها، وعن صنوف المعاني العامّة كيفما كانت ومهما تعدّدت واستدقّت، وعن تعابيرها المتنوّعة الطيّعة لكلّ من تذوّقَ بلاغتها وتعرّف روحَها. وليكن

هذا الفخْرُ عمليًّا، أي مقرونًا بمواصلة الدّرس لها وباستخراج كنوزها إلى عالَم النّور» (اللّغة العربيّة، القسم الثّالث، إصلاح اللّغة والتّعليم، ضمن سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية ٢٩، ص١١٧).

وممّا هو قيّمٌ في هذا المجال كثيرًا مجموعةُ المحاضرات التي ألقاها المرحومُ الأستاذ محمّد المبارك على طلَبة قسم الدّراسات الأدبيّة واللّغويّة في معهد الدّراسات العربيّة العالية في القاهرة، ونُشِرت بعنوان: «خصائص العربيّة ومنهجها الأصيل في التّجديد والتّوليد». وقد لخّص حديثَه عن الخصائص الصّوتيّة للّغة العربيّة بقوله: «فهي واسعةُ الأفق كاملةٌ في مَدْرَجها الصّوتيّ، حسنةُ التّوزيع للحُروف والأصوات في هذا المدرج، متميزةُ المخارج والصّفات، ثابتةُ الأصوات عبْرَ القرون يتوارثها جيلٌ بعد جيل، متنوّعةُ الوظائف. في بِنية الكلمة لكلّ نوعٍ من الحروف والأصوات وظيفةٌ في تكوين المعنى وتثبيتِ أصْلِه وقراره وتنويعِ شكله وألوانه، مع تناسبٍ بين أصوات اللّغة وأصواتِ الطّبيعة وتوافقٍ بين الصّورة اللّفظيّة والصّورة المعنويّة المقصودة» (ص٢٥).

ووقف الأستاذُ المبارك عند خاصّيّة الاشتقاق في اللّغة العربيّة، وقارنَ بينها وبين بعض اللّغات الأخرى في هذه الناحية، وربطَ بين هذه الخاصّيّة وخاصّيّات العرب أنفسهم، وخلص إلى القول: «يتجلّى لنا من هذه النظرة التي ألقيناها على بناء الكلمة في اللّغة العربيّة والرّوابط التي تصل بين مفردات العربية، ومن مقارنتها باللّغات الأخرى، أنّ للّغة العربيّة من هذه النّاحية خصائصَ تمتاز بها، ومن أبرزها وأجلّها:

١ـ استمرارُ معالِم اللّغة العربيّة استمرارًا يتجلّى في ثَبات أصول الألفاظ ومحافظتها على روابطها الاشتقاقيّة، وهو يقابل استمرارَ الشخصيّة العربيّة خلالَ العصور.

فالحِفاظُ على الأصْل، واتّصالُ الشخصيّة واستمرارُها، صِفةٌ يتّصف بها العربُ كما تتّصف بها لغتُهم.

٢ـ إنّ اشتراكَ الألفاظ المنتمِية إلى أصلٍ واحِد في أصْل المعنى وفي قدْرٍ عامّ منه يسْري في جميع مشتقّات الأصْل الواحِد مهما اختلف العصرُ أو البيئة، يقابله توارثُ العرب لمكارم الأخلاق والمثُل الخُلُقية والقِيَم المعنويّة جيلًا بعد جيل.

٣ـ إنّ العنصر الثابت المتوارَث من اللّغة، والمكوَّن من جزءٍ مادّيّ هو الحروفُ الثابتة في مادّة الكلمة وجزءٍ معنويّ هو معناها العامّ، هو أداةُ الارتباط ووسيلةُ الاتّصال بين أجيال الأمّة العربيّة المتعاقبين على الزّمن، وسِرٌّ من أسرار خلود العربيّة. وهو يقابل ما يرثُه العربيّ مادّيًّا من المال الموروث، وهو التّليدُ أو التّالِد؛ وما يرثه من الشّرف الموروث ومكارم الأخلاق ومحامدها من الناحية المعنوية. وهذا العنصرُ الثّابتُ في اللّغة العربيّة جعل لها أثرًا كبيرًا في تكوين أبنائها، وفي اتّصال أجيالهم واجتماعهم على أمر جامع مشترك.

٤ـ لهذه الخاصّة في اللّغة العربيّة قيمةٌ تربويّة تعليميّة عظيمة؛ فإنّ معرفة بضع كلمات من المجموعة أو الأسْرة الواحِدة تمكّن المتعلِّمَ من معرفة سائر أفرادها معرفةً إجماليّة؛ لما بينها من حروف مشتركة؛ وبذلك يُحفَظ الجهدُ ويوفَّر الوقت. فالرّابطةُ الاشتقاقيّة نوعٌ من التّصنيف للمعاني في كلّياتها وعموميّاتها، تُعلِّم المنطقَ، وتربط أسماءَ الأشياء المرتبطة في أصْلها وطبيعتها برباط واحد.

٥ـ إنّ الرّوابط الاشتقاقيّة بين الألفاظ توحي بفكرة الجماعة وتعاونها وتضامنها في النّفوس عن طريق اللغة.

٦ـ إنّ الخاصّة الاشتقاقية في اللّغة العربيّة تهدينا إلى معرفة كثيرٍ من مفاهيم العرب ونظَراتهم إلى الوجود وعاداتهم القديمة؛ فالمسْكَنُ عندهم مكانٌ للسّكينة؛ والعقْلُ ليس هو الإدراكَ الفكريّ فحسبُ بل هو الذي يعْقِل صاحبَه عن الشرّ؛ والشّريفُ مشتقٌّ من الشَّرَف وهو الارتفاعُ، فهو المرتفِع على النّاس بأخلاقه ومكارمه؛ في حين أنّ كلمة noble الفرنسيّة معناها في الأصل المعروفُ المشهورُ؛ والجارُ هو من تحميه القبيلةُ وتمنع عنه الجَوْرَ والظُّلْم؛ والمرءُ والمرأةُ تدلّان على أنّ الرّجلَ والمرأةَ من أصْلٍ واحد، ومنهما المروءة.

٧ـ والخاصّةُ الاشتقاقيّة بثباتها على الزّمن ووضوح علامتها، تمكّن من تمييز الدّخيل الغريب من الأصيل؛ فإذا لم يكن للكلمة أيّةُ صلةٍ معنويّة بالمادّة الاشتقاقية فهي غريبةٌ ملحقة. . . » (ص٣٠ ـ ٣١).

وما جاء به الأستاذُ المبارك في هذه المحاضرات، من بيان خصائص العربيّة في الأصواتِ والبِنى والتّراكيب ومعاني الألفاظ، قَمينٌ كلّه بالتأمّل والدّرس. وإذا كانت أصولُ كثير من مادّته ممّا أنجزَه الدّرسُ اللّغويّ العربيّ القديم، وقُدِّم في كثير من نفائس المصنّفات، فإنّ صَنيعَه يستحقّ التقديرَ لبلورته القضايا وحُسْنِ تقديمه إيّاها، ثمّ أكثر من ذلك لهذه المقارَناتِ التي كان يعقدها بين العربيّة واللّغات القديمة والحديثة، الغربيّة منها خاصّةً. ولعلّنا نكتفي من الكثير الذي قدّمه في شأن خاصّيّات العربيّة وقابليّاتها بشيء من حديثه عن صفة الدّقّة التي تمتاز بها العربيّة، وهي صفةٌ في غاية الأهمّية في الوظائف التي يُراد من اللّغة أن تحقّقها، وذلك إذ يقول: «ولكنّ اللّغاتِ تتفاوت في قدرتها على تصوير الأشياء والموجودات في دقائقها والتمييز بين أنواعها

وأحوالها والتعبير عن العواطف والمشاعر في مختلف درجاتها وألوانها. وتمتاز اللّغةُ العربيّة بدِقّة تعبيرها والقدرةِ على تمييز الأنواع المتباينة والأفراد المتفاوتة والأحوال المختلفة، سواءٌ في ذلك الأمورُ الحسّيّة والمعنويّة. ولنضرب الأمثلةَ لذلك: فالمشْيُ عامٌّ، ودرَجَ للصّبيّ الصّغير، وحبا للرّضيع، وحَجَلُ الغلامِ أن يرفع رِجْلًا ويمشي على أخرى، وخطْرُ الشّابّ باهتزازٍ ونشاط، ودَلَفَ الشّيخُ مشى رويدًا بخطا متقاربة، وهَدَجَ مشى مثقَلًا، ورسَفَ للمقيَّد، واختال وتبختَرَ وتخلّج وأهطعَ وهرولَ وتهادى وتأوّد أنواعٌ من المشْي» (ص٥٧ـ٥٨).

إنّ مؤيّداتِ كونِ العربية قابلةً للنهوض بأعباء الحياة الفكريّة والعلميّة والفنيّة والحضاريّة التي يطمح العربُ إلى تحقيقها في المستقبل، مما يعزّ على الحصْر، ويستنفد جَمْعُه جهدًا كبيرًا. فابنُ اللّغة العربيّة وارثٌ لكثير من خصائص النَّجابة وعوامل النّماء وأسباب الارتقاء. لكنّه محتاجٌ إلى إحاطته بالعناية ورَفْده بأدوات الصِّيال والمنازَلة؛ لكي يبرهن على أنّه الفارسُ المعْلَم الذي يتقدّم ركْبَ الأمّة في معركة إثبات الذّات وتحقيق الوجود، في كونٍ لا محلّ فيه إلّا للمبدِعين الجادّين المخلصين، الذين يجعلون شعارًا دائمًا لهم: «نحن قومٌ تعوّدْنا أن نعطي، وما تعوّدْنا أن نأخذ».

٢ ـ ضروراتُ إعداد العربيّة لتكون هي لغةَ المستقبل العربيّ:

وقفْنا فيما تقدّم عند مؤهّلات ابن اللّغة، وتبيّنا أنّه يمتلك أهليّةَ الاعتمادِ عليه وإسنادِ أمر المستقبل الحضاريّ للأمّة العربيّة إليه. وهنا مكانٌ لبيان موجِبات إعداده للمهمّة التي ستُناط به.

لا يجد المتأمّلُ صعوبةً في إدراك أنّ ثمّة عواملَ دينيّة وأخلاقيّة ووطنيّة ووجوديّة تحتّم

تمكينَ العربية الفصيحة من أن تكون لغةَ الحياة العربية في مجاليها المختلفة في المستقبل.

أمّا الضّرورةُ الدّينيّة لتمكين اللّغة العربيّة والعناية بها وإعلاء شأنها، فأساسُها كونُ دينِ معظم العرب الإسلامَ، والعربيّةِ لغة القرآنِ الكريم، الوحْيِ الإلهيّ الذي نزلَ على نبيّ الإسلام، محمّد عليه الصّلاةُ والسّلام. ويعتقد العربيُّ المسْلِمُ أنّ العربيّة هي اللّغةُ التي اصطفاها الخالقُ العظيم سبحانَه لتكون لغةَ كتابه العزيز. ويعتقد أيضًا أنّ القرآن بيانٌ لمراد الله سبحانه من الخلْق جميعًا، لا من العرب وحْدَهم، ولا بدّ من أن تكون لغةُ هذا البيان طرازًا من اللّغة مختلفًا في المقام الأوّل في طاقاته البيانيّة التّعبيريّة. ويُستفاد من الوصْف القرآنيّ للقرآن نفسِه أنّه «عربيّ». قال تعالى: «إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» [يوسف/ ٢]، وقال أيضًا: «كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» [فصّلت/ ٣]. و«العربيُّ» هنا معناه «الفصيحُ البيِّنُ من الكلام»، كما يقول الرّاغبُ الأصفهانيّ. ووصْفُ القرآن في القرآن نفسِه بـ «العربيّ»، بمعنى كونه نوعًا فصيحًا بيّنًا من الكلام، يعني عند المسْلِم أنّ في لسان العرب من الفصاحة والبيان والقدرة على إيضاح المراد الإلهيّ ما هيّأ له أن يكون اللّسانَ المختارَ من جناب المولى جلّ وعلا. ويفسّر العلماءُ قولَ المولى سبحانه: «وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا...» [الرعد/ ٣٧] على هذا النّحْو: «قيلَ: معناه مفْصِحًا يُحِقّ الحقَّ ويبطلُ الباطلَ. وقيل: معناه شريفًا كريمًا...» (مفردات ألفاظ القرآن/ ص٥٥٧).

وأيًّا كانت الحالُ، فإنّ العربيّ المسْلِم لا يني يربط اللّغةَ العربيّة بالقرآن، ويعظّم اللّسانَ لتعظيمه القرآنَ. والعربيّةُ أيضًا لغةُ النبيّ العربيّ، محمّدٍ عليه الصّلاة والسّلام، ولغةُ صحابته الذين آزروه ونصروه، ونشروا الدّين الذي جاء به. ويجعل التقليدُ الإسلاميّ محبّةَ النبيّ من الإيمان؛ ويستلزم هذا بالتبعيّة محبّةَ لغته.

فالعربيّةُ عند العربيّ المسْلِم في هذا العصر لسانُ القرآنِ المبين، ولغةُ النبيّ حامل الرّسالة عليه الصّلاةُ والسّلام، ولغةُ الشّريعة والثقافة التي أشاعها الإسلامُ العظيم في أرجاء المعمورة. والعربيّةُ، من ثَمّ، لغةُ وِجْدان العربيّ المسْلِم وعقلِه المستنير، واللّغةُ التي كلّم بها الخالقُ العظيم العربَ والعجَمَ، ونشرَ بها نبيُّ العرب رسالتَه. ولهذا كلّه لا محيدَ في شِرْعة العربيّ المسْلِم عن الأخذ بيد العربيّة والانتصار لها وتمكينها من أسباب السّيادة والقوّة والنّماء.

ولا شكّ أيضًا في وجود عاملٍ أخلاقيّ حضاريّ يجعل العربَ دائمًا على ذُكْرٍ من أنّ العربيّةَ حاملةُ رسالة العرب إلى الإنسانيّة، وناشِرةُ دينهم وشريعتهم في أصقاع الأرض، ولم تتعرّف البشريّةُ القديمةُ العربَ وخصائصَهم وفكرهم إلّا بهذه اللّغة الكريمة. ألا يجوز أن نقول إنّها شمسُ الرّوح العربيّ التي طلعت على الدّنيا، فاستنارت بضيائها البسيطةُ، واهتدت بهُداها، وتقدّمت بسَناها على طريق ما هو مبدِعٌ وخلّاق. ومن ثَمّ يجب، من الوِجهة الأخلاقيّة، أن يعضّ العربُ على لغتهم بالنّواجِذ، ويهيّئوا لشجرتها عواملَ النّماء والسّموق.

على أنّ من ضرورات إعداد العربيّة وتمكينها من أن تكون لغةَ المستقبل العربيّ، ضرورةٌ مُلحّة وحيويّة ووجوديّة. فالعربيّةُ هي اللّغةُ القوميّة، ووجودُ العرب المستقبليّ أمّةً ناهضةً منتظِمةً في رَكْب الأمم المتقدّمة مرهونٌ بقوّة لُغتهم وتفوّقها وقدرتها على تأمين حاجاتهم في الفِكْر والتّقنية والاقتصاد والسّياسة والاجتماع، وبالجُمْلة، كلّ ما يجعل الأمّةَ موجودةً وجودًا حقيقيًّا، لا هامشيًّا. وربّما يكون مفيدًا أن نقتبس هنا شيئًا ممّا يقول الأستاذ محمّد عطية الأبراشي في محاضراته التي ألقاها في معهد الدّراسات

العليا في القاهرة عامَ ١٩٤٧م: «من المسلَّم به أنّ اللّغةَ ظلٌّ لحياة الأمّة، ومرآةٌ تبدو على سطحها حالُ تلك الأمّة وما هي عليه من نَباهة وسموّ، أو ركود وخمول. فاللّغةُ هي الوسيلةُ الواحدة التي تسجّل بها الأمّةُ علومَها، وتدوّن آدابَها، وتكتب تاريخَها، وتستوعبُ نتاج عقول أبنائها، في مختلف نواحي النّشاط البشريّ، فهي - لذلك - ألزمُ لوازم الأمّة الحيّة المستقلّة التي تشعر بوجودٍ، وتُحسّ بكرامة؛ فإن كانت الأمّةُ جسمًا فاللّغةُ روحٌ، أو شمسًا فاللّغةُ الشّعاع». (لُغة العرب وكيف ننهض بها، ص٦).

وفي شأن الضّرورة الوجوديّة لإعداد العربيّة وتمكينها من كلّ ما يقوّي ساعدَها ويجدّد طاقاتِها ويهيّئها للنجاح في أداء مهمّتها الخطيرة، نرانا في حاجةٍ إلى التنبيه على أنّ وحْدةَ العرب وتماسكَ كينونتهم واستمرارَ وجودهم، جنسًا بشريًّا مستقلًّا، أمورٌ موقوفةٌ على زجّ لغتهم الفصيحة في معترك الحياة بكلّ مَجاليها. ولا عجبَ في القول إنّ العربيّة هي وجودُ الأمّة العربيّةِ المستقبليّ؛ فمن دونها لا وجودَ للعرب على خارطة العالَم في المستقبل. يقول الفيلسوفُ الألمانيّ فيخته: «إنّ اللّغةَ تلازمُ الفردَ في حياته، وتمتدّ إلى أعماق كيانه، وتبلغ إلى أخفى رغباته وخطراته. إنّها تجعلُ من الأمّة الناطقة بها كُلًّا متراصًّا خاضعًا لقوانين؛ إنّها الرّابطةُ الوحيدةُ الحقيقيّة بين عالَمِ الأجسام وعالَمِ الأذهان» (الدكتور عثمان أمين: فلسفة اللّغة العربيّة، ص١٨).

٣ ـ مستلزماتُ إعمال طاقاتها وتهيئتها لأداء مهمتها لغةً للمستقبل العربيّ:

حين شرحتُ مرادي من عنوان المحاضرة «العربيّةُ لغةُ المستقبل» فيما تقدّم، نبّهتُ على أنّني لا أقصدُ إلى أنّ العربيّةَ ستكون لغةَ المستقبل العربيّ هكذا تيمّنًا وتفاؤلًا بما سيكون عليه وضعُ اللّغة العربيّة في المستقبَل. وحدّدتُ مُرادي من العنوان بالقول:

إنّني أعني ما ينبغي أن يحقّقه العربُ للغتهم لتكون لغة المستقبل.

ولا بدّ في البدء من القول إنّني أفترض افتراضًا أنّ العرب، كغيرهم من الأمم، لديهم مشروعُهم المستقبليّ الذي يرون أنّ تحقيقَه مسألةُ حياة أو موت، كما يقال. نعم، أفترض افتراضًا أنّ لدى العرب تطلّعًا إلى وجودٍ كريم، وجودٍ يزداد فيه تقاربُهم، وتتكاملُ فيه أجزاءُ كيانهم ثقافيًّا واقتصاديًّا وعسْكريًّا، وتتسارع فيه نهضتُهم العلميّة والثقافيّة والاقتصاديّة. وعلى الجُمْلة، يكونون على حالٍ شبيهة بحال كثير من دول العالَم الثالث، التي قطعت أشواطًا في مضمار التقدّم.

وإذ أفترض ذلك كلّه افتراضًا، أقولُ إنّ مشروعًا مستقبَليًّا كهذا يستلزم إجراءاتٍ كثيرةً فيما يتّصل باللّغة العربيّة. يستلزم، قبل كلّ شيء، إيمانًا راسخًا بأنّ العربيّة وحْدَها المؤهَّلةُ في الوطن العربيّ لأن تكون لغةَ اجتماعٍ متقدِّم، وتقنيةٍ متقدّمة، واقتصادٍ متقدّم، وسياسةٍ متقدّمة، وثقافةٍ متقدّمة، وعلى الجُمْلة لغةَ حياةٍ متقدّمة. وهذا الإيمانُ الرّاسخ هو نقطةُ الانطلاق الحقيقيّةُ نحو إعمالِ طاقات العربية وتهيئتِها لأن تكون لغةَ المستقبل.

وليس هناك شكّ في أنّ رُقيّ اللّغة مرجعُه قبل كلّ شيء ارتقاءُ الأمّة؛ لأنّ اللّغة في وجهٍ من الوجوه صورةٌ للفِكْر والوِجدانِ والحياةِ العمليّة نفسها بأنشطتها المختلفة. وليس عندنا شكٌّ أيضًا في أنّ تقدّمَ العرب عقليًّا وتِقْنيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا يملي هو نفسُه ارتقاءَ لغة العرب. ولأنّ الأمرَ ليس كذلك الآنَ، وليس العربُ في أحسن أحوالهم، يمكن تقديمُ بعض التصوّرات للنهوض بالعربية في ظلّ مستقبَلٍ يرجى أن يكون خيرًا من الرّاهن. ولأنّ الحيّزَ المتاح لنا في هذه المحاضرة لا يأذن بمناقشةٍ مستفيضة ومعالجة مستقصِية، سأعمدُ إلى تقديم تصوّرين للكيفيّة التي يمكن بها إعدادُ

العربية لتكون لغةَ مستقبلٍ نؤمّل أن يكون فيه قدْرٌ من الإشراق. وقد رأيتُ أن يكون التصوّرُ الأوّل قديمًا بعضَ الشيء، وأن يكون الثاني لواحدٍ من أهل هذا الزّمان الذي نعيش فيه، والمدّةُ التي تفصل بين التصوّرين قريبةٌ من ثمانين عامًا؛ ومن هنا قد تبدو المقارنةُ مفيدةً في اجتلاء بعض ملامح التطوّر الذي أصاب القضيّةَ من أساسها.

التصوّرُ الأوّل يقدّمه لنا أديبُ العربيّة الكبير مصطفى صادق الرّافعيّ، الذي استُفْتي مع عدد من كبار كُتّاب العربية في شأن طائفةٍ من القضايا التي تتّصل بالعربيّة. ومن بين إجاباته على جُملةٍ من الأسئلة المقدَّمة، نقدّم إجابتَه عن سؤال: ما خيرُ الوسائل لإحياء العربية؟ يقول الرّافعيّ: «وأمّا خيرُ الوسائل في إحياء العربيّة فهي عندي:

١ـ إنشاءُ المجْمَع العلميّ في مصر، على أن يكون كمجامع أوروبّة، وعلى أن يعمل عملَها ويأخذ بسُنّتها...

٢ـ إصلاحُ تعليم العربيّة وآدابها، ونَبْذُ هذه الدّفاتر الغثّة التي يدرسون فيها، والرّجوعُ إلى طريقة الرّواة المتقدّمين (الطريقة الانسقلوبيديّة) ممّا يجمع الفنَّ والأدبَ واللّغةَ والبلاغة، ويطبع الناشئ على الملَكة الصّحيحة، ويستحدث له ذوقًا في لغته، ويقيمُ الكتبَ نفسَها مقامَ العرب والرّواة الذين كانوا هم أصْلَ دولة البلاغة.

٣ـ تعليمُ العلومِ كلِّها (لا علوم اللّغات وآدابها) بالعربيّة، وتعريبُ ما ليس فيها من ذلك ونشْرُه، ونشْرُ الكتب العربية القيّمة.

٤ـ أن تعمل الأمّةُ على إنباتِ كُتّابها وشعرائها وأدبائها وتفريغهم للعمل الذي يُسِّروا له؛ وطرقُ ذلك معروفة.

٥ـ عنايةُ الصّحف الكبرى بلُغتها وكتابتها وأساليبها؛ فهي اليومَ في الأفق اللّغويّ كالهواء صِحّةً أو وباءً، وأن تحفِلَ بالأدب وتبذل فيه، ولا تخصّ السّياسةَ دونه بشيء، فهو سياسةُ ألسنتِنا وقوميّتُنا وتاريخُنا.

٦ـ إيجابُ حِفْظِ القرآن أو أكثرِه، في المدارس، ولو على المسْلِمين وحْدَهم، مع دَرْسِ الوجوه التي يؤدّى بها تأديةً صحيحة. وهذا وحْدَه أساسٌ متين، إن لم نُحكم البناءَ عليه فما أقربَ أن يتداعى البناءُ كلُّه وهْنًا وتراخيًا؛ والأمرُ يومئذ لله (اللّغة العربية، القسم الأول، آراء ومناقشات، ص١٧٢ـ١٧٣).

ولا بدّ من التذكير بأنّ شَطرَ الفُتوى هذا نُشِر أوّلًا مع بقيّة فُتوى الرّافعيّ وفتاوى عدد من كبار أدباء العربية، بين عامي ١٩٢١ و١٩٢٢م في مجلّة الهلال القاهرية، ثمّ صدَرَ ذلك كلّه في كتابٍ عن دار الهلال، عام ١٩٢٣م (السابق، ص١٤٩).

وفي مقدور المتأمّل أن يسجّل هنا جُملةً من المُلاحظات المهمّة:

١ـ أنّ قضيّةَ مستقبَلِ العربيّة، وقابليتِها لأن تكون لغةَ المستقبَل العربيّ، كانت شاغلًا لأذهان مفكّري العرب وأدبائهم منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلاديّ إلى زمان النّاس هذا.

٢ـ أنّ بعض عناصرِ مقترَحِ الرّافعيّ مما أُخِذ به، ووجدَ سبيلَه إلى حياة العرب، كالمجامعِ العِلْميّة وإصلاح التّعليم وتعليم العلوم بالعربيّة وعناية الصّحف بلُغتها؛ على اختلافٍ في ذلك بين البلدان العربية، وعلى تفاوتٍ في درجة التحقّق بين الصّورة والحقيقة.

٣ـ أنّ عناصرَ مقترَح الرّافعيّ تصلح لأن تكون نواةَ دستور يمكن أن تتضمّن

لائحتُه التنفيذية - ونستعير هنا من معجم القانون - كلَّ ما من شأنه أن يمكّنَ العربيّةَ من أن تكون لغةَ المستقبل العربيّ، الذي نظلّ ننتظر له أن يكون مشرِقًا، بإذن الله تعالى. هذا كلّه صحيحٌ، لكنّنا نظلّ في وطن العرب نعاني من فقدانِ الجِدّيّة ومتابعةِ التّنفيذ الجيّد والحرصِ على التّحسين وإدخال الجديد المفيد، والتخلّي عن الصّالح ليحلّ محلّه الأصلحُ. إنّنا نشكو من اكتفائنا بصُورة الشيء الجميل، بحقيقته وجوهره. إنّنا محتاجون إلى المجالَدة والمناضلة لتحقيق المِثال، ولا يفيدنا البتّةَ، لا بل يضرّنا، الظفرُ بالصّورة والشكل، دون الحقيقة والجوهر.

٤ـ العنصرُ السّادس من عناصر مقترَح الرّافعيّ على قَدْر كبير من الأهمية. فإنّ إيجابَ حِفْظ القرآن، أو أكثرِه، في المدارس، ولو على المسْلِمين وحْدَهم، مع تطبيق الوجوه التي يؤدّى بها تأديةً صحيحة، عاملٌ فعّال في إصلاح لغة جمهورٍ عريض من مواطنينا. والتفصيلُ في هذا الأمر ممّا لا يأذن به المقامُ الذي نحن فيه.

التصوّر الثاني تضمّنه بحثٌ ألقاه الدكتور أحمد بن محمّد الضّبيب، الباحثُ السعوديّ المعروف، في الجلسة السّابعة من جلَسات مؤتمر الدّورة السّابعة والسّتّين لمجمَع اللّغة العربيّة في القاهرة، وذلك في يوم السّبت، الرّابع والعشرين من شهر آذار (مارس) عام ٢٠٠١م. وبرغم أنّ موضوع البحث هو «اللّغةُ العربيّة والإعلام: الواقعُ والمأمول»، في مستطاع المتأمّل استخلاصُ ما يعتقد المفكّرُ اللّغويّ العربيّ في مطلع القرن الحادي والعشرين أنّه آليّاتٌ لتمكين العربيّة من أن تكون لغةَ المستقبَل العربيّ. وأظهرُ عناصرِ مقترَحه الآتي:

١ـ إذا كان العربُ يطمحون إلى اقتصادٍ متينٍ وإلى سوق عربيّة مشتركة، فلا بدّ لهم من

استعمال لُغةٍ موحَّدة صحيحة منضبطة، وليس كاللّغة الفصيحة لغةٌ في هذا المجال.

٢ـ إنّ الإفادةَ الحقيقيّة من تِقنية الحواسيب الآليّة، وما ينتج عنها ويحيط بها من علوم، لن تُؤتي أُكُلَها إلّا بتعريب هذه التّقنية وتوطينها، كما تفعل كثيرٌ من دول العالَم. ولن يكون هناك نَقْلةٌ نوعيّة للعلوم والتّقنية عند العرب إلّا بالتّعامل مع عصر المعلوماتية من منظور عربيّ... ففي ظلّ هذه المعطيات نحن بحاجة إلى لُغةٍ واحدة موحِّدة، نُجري عليها البحوثَ باهظةَ التكاليف، ونطوّعها لهذه التّقنية. وليس غيرَ الفصحى المهيّأةِ بثرائها العلميّ والبحثيّ، وغِناها المعجَمِيّ، لغةٌ يمكن أن تحمل هذه المهمّة.

٣ـ على إعلامنا أن يعزّز في النّفوس مكانةَ اللّغة الفصحى؛ لكونها لغةَ المستقبل، وأن يُشعِرَ الإنسانَ العربيَّ بأهميّة الوعي بها واحترامِها.

٤ـ على إعلامنا أن يفسح للفُصحى مزيدًا من الوقت، وأن يقدّمَها في ثوب قشيب يغري المتلقّين بها، ويشجّعُهم على متابعة برامجها.

٥ـ على الجهات الرّسميّة المختصّة أن ترصد الأموالَ للترويج إعلاميًّا للّغة الفُصحى من خلال الدّعايةِ لها والإعلانِ عنها، وانتهازِ الفرص للتعريف بأهميتها. والترويجُ للّغة القومية عن طريق الحمَلات الدّعائية ليس أمرًا مستغربًا، فقد قامت به دولٌ قبْلَنا من أجل إثارة الشعور القوميّ نحو الاعتزاز باللّغة وجَعْلِها حاضرةً في أذهان الناس.

٦ـ لا تكتملُ منظومةُ العِناية بالفُصحى وتثبيتِ وجودها في المجتمع دون إصدار التّشريعات والأنظمة التي تحمي اللّغةَ وتصونها من العَبَث أو مزاحمة اللّغات الأجنبيّة لها. وهو أسلوبٌ متحضّر تمارسه كثيرٌ من دول العالم المتقدّم.

ويختم د. الضّبيب بحثه بالقول: «إنّ مستقبلَنا - سواءٌ كان اقتصاديًّا أو علميًّا تقنيًّا - لن يُكتب له الازدهارُ، كما تدلّ على ذلك جميع المؤشّرات، إلّا إذا شاعت بيننا لغةٌ واحِدةٌ تنتظم المجالاتِ المختلفة؛ وإنّ اللّغةَ الفُصحى، بما لها من إرثٍ تاريخيّ وقَبولٍ يتعدّى حدودَ الدّول الصّغيرة إلى المحيط العامّ لبلاد العُروبة، هي المرشّحةُ لهذه المهمّة. وإنّ اللّهجاتِ العامّيّةَ التي يُدفَع بها إلى الصّدارة في وسائل الإعلام، هذه الأيامَ، ليست جديرة بالمهمّة الكبرى» (مجلّة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد ٩٣).

والقولُ الموافِقُ للصّواب أنّ العربيّةَ اليومَ في حاجةٍ إلى ما قيلَ كلّه، وفي حاجةٍ إلى مهيّئات أُخَر، غير التي ذُكرت؛ لكنّ أظهرَ ما تحتاج إليه هو أن تدرك القلوبُ والعقولُ أهميتَها الحاسمة المصيريّة في بِناء المستقبَل الذي يَنشُدُه أحرارُ الأمّة ذوو الهِمم العالية، وأن يُزَجّ بها في أتُّون الحياة الفكريّة والعقليّة والثّقافيّة والعمَليّة، وأن يؤمَّن لها كلُّ ما من شأنه أن يُشَدّ به أزرُها ويُقوّى بفضْله أمرُها؛ هكذا لتكون لغةَ الحياةِ العربيّة المتفجّرة بطاقاتِ الإبداع والتفتّح والازدهار، في المستقبَل العربيّ الذي نتوق إلى أن يكون أكثرَ جَمالًا وجَلالًا.

المصادر والمراجع:

١ـ أحمد محمّد الضُّبيب: اللّغةُ العربية والإعلام: الواقع والمأمول، بحث منشور في مجلّة مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة، العدد ٩٣، ص٤ ـ ١٩ (من الشّابكة).

٢ـ الرّاغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن.

٣ـ عثمان أمين: فلسفة اللّغة العربيّة، الدّار المصريّة العامّة للتأليف والتّرجمة، القاهرة، ١٩٦٥م.

٤ـ محمّد عطية الأبراشي: لغةُ العرب وكيف ننهض بها، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

٥ـ محمّد كامل الخطيب (تحرير): اللّغة العربية - القسم الأوّل ـ آراء ومناقشات، سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية (٢٧) نشر وزارة الثّقافة، دمشق، ٢٠٠٤م.

٦ـ محمّد كامل الخطيب (تحرير): اللّغة العربيّة - القسم الثّالث ـ إصلاح اللّغة والتّعليم، سلسلة قضايا وحوارات النّهضة العربيّة (٢٩) نشر وزارة الثّقافة، دمشق، ٢٠٠٤م.

٧ـ محمّد المبارك: خصائص العربيّة ومنهجها الأصيل في التّجديد والتّوليد، معهد الدّراسات العربيّة العالية، القاهرة، ١٩٦٠م.



١٤

مرجعيّاتُ تقرير المفهوم عند الأستاذ إيزوتسو:
مفهوم لَفْظ الجلالة «الله» نموذجًا

يُعَدّ الأستاذُ توشيهيكو إيزوتسو (١٩١٤_١٩٩٣م) من الدّارسين الدّلاليّين البارزين الذين طبّقوا مُعطَياتِ عِلْم الدّلالة Semantics في بلورة نظرة القرآن إلى العالم. ويتجلّى ذلك أساسًا في كتابه الذي حمل العنوان:

GOD AND MAN IN THE KORAN
Semantics of the Koranic Weltanschauung

وصدر عن معهد كيو للدّراسات الثّقافية واللّغويّة في طوكيو عام ١٩٦٤ م. وهو الكتاب الذي ترجمناه إلى العربيّة، وصدَرَ عن دار الملتقى في مدينة حلب السوريّة عام ٢٠٠٧م، بعنوان:

بين الله والإنسان في القرآن

دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالَم

كما أنّه طبّق مُعطيات هذا العِلْم في دراستَين أخرَيَين له صدرتا بالإنكليزية هما:

Ethico-Religious Concepts in the Quran

و

The Concept of Belief in Islamic Theology

وقد ترجمنا الأولى منهما إلى العربيّة، وصدرت عن دار الملتقى في حلب عام ٢٠٠٨م، بعنوان:

المفهومات الأخلاقية ـ الدّينية في القرآن

وترمي الورقةُ التي بين أيدينا إلى تحديد المرجِعيّات الأساسية التي عوّل عليها الأستاذُ إيزوتسو في تحديد الرِّحلة الدلالية للكلمة الصّميميّة في المعجَم اللّغويّ القرآنيّ «الله»، في كتابه «بين الله والإنسان في القرآن» الذي سيكون مرجِعَنا الأوحد في هذا التأمّل.

أمّا المرجِعيّاتُ فلأنّها البيّناتُ التي تؤيّد ما يذهب إليه الدّارسُ الدلاليّ، وتجعل قارئ عمَله مطمئنًّا إلى استنتاجاته وتبصّراته. أي إنّ إعمالَها والاحتكامَ إليها يُدخِل صنيعَ الباحث الدّلاليّ Semantist في نطاق البحث العلميّ المنهجيّ.

وأمّا مفهومُ لفظ الجلالة «الله» فلأنّه المفهومُ الصّميميّ في النظرة القرآنية إلى العالم، إذ طالما ردّد الأستاذُ إيزوتسو قولَه إنّ العالم الذي يصوّره القرآنُ مرتكزٌ على الله theocentric.

وقد حدّد الأستاذُ إيزوتسو في مقدّمته لكتابه «بين الله والإنسان في القرآن» المجالَ المعرفيّ الذي يشتغل فيه، وهو منهجيّةُ الدّرْس الدّلاليّ Semantical methodology والنظرة القرآنية إلى العالَم Koranic Weltanschauung، من وِجْهة نظَر عِلْم دِلالات الألفاظ وتطوّرها Semantics (بين الله والإنسان، ترجمتنا العربيّة، ص٢٥). ونبّه على أنّ كتابه كان يمكن فعليًّا أن يكون عنوانُه «الدّرس الدّلاليّ للقرآن»، لولا أنّ الشّطر الرئيس من دراسته مهتمّ حصرًا تقريبًا بمسألة الصّلة الشّخصيّة بين الله والإنسان في القرآن (السّابق، ص٢٧). كان الأستاذُ إيزوتسو مهتمًّا بإقناع دارسي الإسلام بمدى الأهمّيّة والقيمة التي تكمن في امتلاك وِجهات نظَرٍ جديدة إلى المسائل القديمة (السّابق، ص٢٨).

ويستلزم دَرْسُ المرجعيّات المعتمَدة في تقرير مفهوم «الله» عند إيزوتسو التوقّفَ عند ثلاثة أمور:

١ ـ مفهوم عِلْم الدّلالة لديه.

٢ ـ منهجيّة التّحليل الدّلاليّ المتّبعة في عمَله.

٣ ـ الصّفة البِنائيّة المميّزة للمنظومة المفهوميّة القرآنيّة.

علم الدّلالة كما فهمه إيزوتسو:

يبيّن إيزوتسو منذ البدء تعقيدَ ما يسمّى علم الدّلالة Semantics وصعوبة، بل استحالة، أن يظفر شخصٌ غير متخصّص بفكرة عامّة عن ماهِيّة هذا العِلْم (ص٢٨). ويحدّد مفهومه الخاصّ لعِلْم الدّلالة على هذا النّحو:

دراسةٌ تحليليةٌ للتعابير المفتاحيّة Key-terms في لُغةٍ من اللّغات؛ ابتغاءَ الوصول أخيرًا إلى إدراكٍ مفهوميّ للنظرة إلى العالَم Weltanschauung لدى الناس الذين يستعملون تلك اللّغةَ أداةً ليس فقط للتحدّث والتفكّر، بل أيضًا، وهذا أكثرُ أهمّيةً، لتقديم مفهوماتٍ وتفاسير للعالَمَ الذي يحيط بهم. وإذ يُفهم عِلْمُ الدّلالة على هذا النحو، يكون نوعًا مما يُسمّى بالألمانيّة Weltanschauungslebre، أي دراسة لطبيعة النظرة إلى العالَم، وبِنية هذه النظرة، لدى إحدى الأمم في مرحلة مهمّة من تاريخها، وذلك من خلال تحليل منهجيّ منظّم a methodological analysis للمفهومات الثّقافيّة الرئيسة التي أنتجتها الأمّةُ نفسُها، وبلورتْها في المفردات المفتاحيّة الدّالّة Key-words في لُغتها (نفسه، ص٣٠).

ويبيّن الأستاذُ إيزوتسو أنّ الدّراسة الدّلالية للقرآن تعالج جوهريًّا كيف يرى هذا الكتابُ بِنيةَ العالَم، وما المكوّناتُ الرئيسة له، وكيف يرتبط بعضُها ببعض. وإذ الأمرُ كذلك، يكون عِلْمُ دلالاتِ الألفاظ وتطوّرِها نوعًا من عِلْم الوجود ontology الحيّ المتحرّك (ص٣٠).

ويعلنُ الأستاذُ إيزوتسو أنّ فهمه لعِلْم الدّلالة على هذا النحو مستمَدٌّ من رؤية الأستاذ Leo Weisgerber الألمانيّ أهميّةَ اللّغة البشَرية بوصفها عمَليّةً عقليّة لصياغة العالَم World-formation (Weltgestaltung).

منهجيّةُ التّحليل الدّلاليّ المتّبعة في عمَله:

في مستطاع دارس إيزوتسو الدّلاليّ أن يحدّد منهجَ التحليل الدّلاليّ لديه بالنقاط الآتية:

١ ـ عَزْلُ التّعابير المفتاحية الدّالّة على مفهوماتٍ مهمّة، وتفحّص ما تعنيه في السّياق الذي تُدْرَس فيه، وهو هنا السّياق القرآنيّ.

٢ ـ عدَمُ النّظَر إلى الكلمات الدّالّة أو المفتاحية بعيدًا عن جُملة السّياق القرآنيّ، بل استنباطُ دلالتها من حقولها الدّلالية الصّغيرة ومن جُملة الكلّ القرآنيّ المنظَّم الذي هو شبكةٌ غايةٌ في التعقيد والتركيب من الترابطات المفهوميّة. وفي هذا يقول: «ما هو استنباطٌ مهمٌّ حقًا لقَصْدِنا المحدّد هو هذا النوعُ من النظام المفهوميّ الذي يعمَلُ في القرآن، لا المفهوماتُ الفردية متباعدةً ومنظورًا إليها في حدّ ذاتها بعيدًا عن البناء العامّ، أو البِنية المتكاملة Gestalt، كما يمكن أن نسمّيها، التي اندمجت فيها. وفي عمَليّة تحليل المفهومات الرئيسة الفردية الموجودة في القرآن، لا ينبغي أن تغيب عنّا العلاقاتُ المتعدّدة التي يُفضي كلّ منها إلى الأُخْرَيات في جملة النظام» (ص٣١ ـ ٣٢). وعلى الجُملة، لا بدّ من تحديد تأثيرِ الإطار المفهوميّ الجديد في البِنية الدلالية للمفهومات الفَرْديّة.

٣ ـ التّمييزُ المنهجيّ بين نوعين مختلفَين، برغم ترابطهما القويّ،لمعنى الكلمة؛ سمّاهما الأستاذ إيزوتسو:

١ ـ المعنى الوضعيّ basic.

٢ ـ المعنى السّياقيّ relational.

و يبيّن الأستاذُ إيزوتسو قصْدَه من هذا التمييز بالقول: «لم يكن هدفُنا الحقيقيّ بيانَ التّمييز نفسِه بأمثلةٍ ملموسة بقَدْر ما كان إظهارَ كيف يستلزم التحليلُ الدّلاليّ للجانب السّياقيّ من معنى الكلمة بحثًا دقيقًا ويقظًا في الوضع الثقافيّ العامّ للعصر والناس، بالإضافة إلى خبرة لُغوية أكثر تخصّصًا في الكلمة. لأنّ ما نسمّيه معنًى سياقيًّا لكلمةٍ ليس سوى تجلٍّ عَينيّ، أو تبلور، لروح الثقافة وانعكاسٍ أكثرَ أمانةً للمَيْل العامّ، النفسيّ وغيره، لمن يستعملون الكلمةَ بوصفها جزءًا من معجمهم اللغويّ» (ص٤٦).

٤ ـ تشييد البِنية المفهومية الأساسية لنظرة القرآن إلى العالَم:

هذه هي المرحلةُ الأخيرةُ من مراحل التّحليل الدلاليّ. ويوضح الأستاذُ إيزوتسو الكيفيةَ التي يحدثُ فيها هذا التحليل فيقول: «تحليلُ العناصر الوَضْعيّة والسياقيّة لتعبيرٍ مفتاحيّ a Key-term لا بدّ من أن يُجرى، إذا ما نجحْنا حقًّا في إجرائه، بطريقةٍ يُبرِز فيها الدّمجُ بين مظهرَي معنى الكلمة مَظهرًا واحِدًا محدّدًا، وَجْهًا واحدًا دالًّا للثقافة كما عاشها، أو يعيشها، بوَعْيٍ مَنْ ينتمون إلى تلك الثقافة» (ص٤٦ ـ ٤٧).

وهكذا يُفضي التّحليلُ الدّلاليّ المنشود إلى أن نُعيد من جديد، على مستوى التحليل، بناءَ البِنْية الكلّيّة للثقافة كما عاشت حقًّا ـ أو تعيش، كما يمكن أن تكون الحالُ ـ في تصوّر الناس (ص٤٧). وهذه البِنيةُ الكلّيّة للثقافة هي النّظْرةُ الدّلالية إلى العالَم.

ويلحّ الأستاذُ إيزوتسو في هذا الشأن على إيضاح أنّ المعجَمَ اللّغويّ Vocabulary بِنيةٌ

متعدّدةُ الطّبقات a multi-strata structure. وتُصاغ هذه الطّبقاتُ لُغَويًّا من خلال مجموعاتٍ من التعابير المفتاحيّة التي سمّاها حقولَ الدّلالة (ص٥٢). ويبيّن الكيفيّةَ التي تُبنى فيها الحقولُ الدّلاليّة المستقلّة على نحْوٍ مفصّل، واستنباطَ واحِدٍ منها وسْطَ كلّ شديد التعقيد من العناصر المتشابكة. ويصل إيزوتسو في النهاية إلى تقرير العلاقة بين المعْجَم اللّغويّ والنّظْرة إلى العالَم بالقول: شبكةُ العلاقاتِ المعقّدةُ نفسُها تكون، في جانبها اللّغويّ، معجمًا لغويًّا a vocabulary، و، في جانبها المفهوميّ، نظرةً إلى العالَم Weltanschauung (ص٦١).

ويلخّصُ الأستاذُ إيزوتسو الغايةَ النّهائية للدّارس الدلاليّ للقرآن الكريم باكتشافِ ما سمّاه إدوارد سابير خُطّةً أساسيةً، أو أسلوبًا محدّدًا، أو الصفة البِنائيّة المميّزة structural genius التي تحدّد طبيعةَ المنظومة القرآنية الكاملة وآليّتَها الفاعلة. ثم يقول بعد ذلك: «لأنّنا فقط عندما ننجحُ في عمَل هذا، نستطيع أن نؤمّل النّجاحَ في إظهار النّظْرة إلى العالَم في القرآن Weltanschauung of the Koran التي لن تكون من الوِجْهة الفلسفية إلّا نظريّةً في طبيعة الوجود كما يراه القرآن Koranic ontology»(ص٦١).

الصّفةُ البِنائيّة المميّزة للمنظومة المفهوميّة القرآنيّة:

يرى إيزوتسو، كما ذكرنا قبْلُ، أنّ دراسةَ الشّبكة المفهوميّة القرآنيّة المؤسِّسة لنظرة القرآن إلى العالَم تستدعي أوّلًا دراسةَ التّعابير المفتاحيّة الأساسيّة التي تؤدّي وظيفةً حاسمة في صياغة نظرة القرآن إلى العالَم، ومنها اسمُ «الله». ومن هنا جاء تخصيصُه اسمَ «الله» بحَقل دلاليّ كامل خصّص له الفصلَ الرّابع من كتابه «بين الله والإنسان في القرآن». فقد هدَفَ إلى أن يفهم بنيةَ تصوّر العالَم في القرآن في صورته الأصليّة؛ أي كما قرأه صحابةُ النبيّ وأتباعُه المباشِرون. وكان عاقدًا العزمَ على أن لا يقرأ فيه الفِكَر التي طوّرها وأحكمَها

المفكّرون المسْلِمون في الأزمنة التي أعقبت نزولَ القرآن. ومن هنا يسجّل لنا خُلاصةَ ما انتهى إليه في تحديد الصِّفة البِنائيّة المميّزة لجُمْلة المنظومة القرآنيّة بالقول:

والآنَ فإنّه في قراءة القرآن من أجل هذا الهدف، ومن وِجْهة كوني باحثًا دلاليًّا، يتمثّل الانطباعُ الأوّلُ والغالِبُ الذي ظفرتُ به في أنّ هذا (القرآنَ) منظومةٌ كبيرة متعدّدةُ الطّبقات، معتمِدةٌ على عدد من التضادّات المفهوميّة الأساسيّة، التي يؤلِّف كلّ منها حقلًا دِلاليًّا محدّدا. وإذ أتحدّثُ بلُغةٍ أقلّ دلاليّةً، أقول إنّني حصلتُ على الانطباع بأنّني هنا في عالَمٍ يسودُه جوّ كثيف من الانشداد والتوتّر الرّوحيّ. ما هو ماثلٌ أمام أبصارنا هو يقينًا ليس وَصْفًا بسيطًا موضوعيًّا لما حدَث، ولما يحدث، ولما سيحدُث. ما هذا عالَمٌ للوَصْف الهادئ المطمئنّ.

بل على النقيض من ذلك، نشعر بأنّ هنالك دراما روحيّةً حادّة تتواصل. وعلى الدّوام، لا تحدثُ «الدّراما» إلّا حيث يوجد تضادّ قويّ بين الممثِّلين أو الأبطال الرئيسين. فهذه منظومةٌ معقّدةٌ من التضادّات التي يصاغ كلٌّ منها من خلال قُطْبين يقف كلٌّ منهما مواجِهًا للآخر. ويُشار إلى القُطْب، دلاليًّا، بما أسميناه كلمةً صميميّةً focus-word. ونقول باختصار: إنّه مِنْ وجهة النّظر الدلالية تكون نظرةُ القرآن إلى العالَم قابلةً لأن تُمثَّلَ في صورةِ منظومةٍ a system مبنيّةٍ على التضادّ المفهوميّ (ص ١١٢ ـ ١١٣).

تقريرُ مفهوم لفظ الجلالة «الله» في دَرْس إيزوتسو:

يخصّص الأستاذُ إيزوتسو الفصْلَ الرّابع من كتابه، كما أسلفنا، لتحليل البِنية المفهوميّة لتعبير «الله»، الذي هو الجزءُ الأهمُّ في البِنية العامّة لنظرة القرآن إلى العالَم.

ويجتهد كثيرًا لتحديد مفهوم «الله» في مرحلتَين: المرحلة الجاهليّة والمرحلة القرآنيّة. أمّا في المرحلة الجاهليّة فيتحدّث عن ثلاث حالاتٍ أساسيّة، يُستعمل فيها اسمُ «الله». وهذه الحالاتُ هي:

١ ـ حالةُ المفهوم الوثَنيّ لـ «الله»، وهو مفهومٌ عربيّ صِرْف؛ وذلك إذ نرى عربَ الجاهلية أنفسَهم يتحدّثون عن الله مثلَما فهموا الكلمةَ بطريقتهم الخاصّة. ومرجِعُه في تحديد ذلك الأدبُ الجاهليّ، والوَصْفُ الحيّ جدًّا للواقع الذي يقدّمه القرآن.

٢ ـ الحالةُ التي يَسْتعمل فيها اليهودُ والنّصارى في العصر الجاهليّ كلمةَ «الله» نفسَها في الإشارة إلى الله لديهم. وتعني كلمةُ الله هنا «الله» في الكتاب المقدّس the Bible. وهو مفهومٌ توحيديّ نَموذجيّ لـ «الله». ومن ذلك ما نجدُه في ديوان عَدِيّ بن زَيْد، شاعرِ بلاط الحِيرة النّصرانيّ العربيّ المشهور.

٣ ـ الحالةُ التي يستعمل فيها عربٌ وثنيّون ـ جاهليّون خُلّص ـ المفهومَ الكتابيّ Biblical Concept لـ «الله»، تحتَ هذا الاسم «الله». ويحدث هذا مثَلًا عندما يمدح شاعرٌ بدَوِيّ ملِكًا نصرانيًّا، وفي مثل هذه الحالة يَستعمل كلمةَ «الله»، عن قَصْد أو من دون قصد، بالمعنى النّصْرانيّ ومن وجهة النظَر النّصرانيّة، برغم أنّه هو نفسَه وثنيّ (١٤٤ ـ ١٤٥).

٤ ـ مفهومُ «الله» المميَّز لمجموعةٍ خاصّة جدًّا من أناس الجاهلية، معروفةٍ باسْم «الحنفاء»، ممثَّلةً بالشّاعر أميّة بن أبي الصَّلْت.

ويرى الأستاذُ إيزوتسو أنّ هذه الطّرائق الثلاث المختلفة لتناول مفهوم «الله» قد تقدّمت تدريجيًّا في السّنين الأخيرة من الجاهليّة باتجاه نقطة تلاقٍ؛ كانت تمهّد الطّريقَ لمفهوم جديد لـ «الله»، المفهوم الذي أتى به الإسلام.

ويعمد إيزوتسو إلى تفصيل القول في البِنية المفهوميّة لـ «الله» في هذه الحالات الأربع، ويبيّن أنّ مفهومَ «الله» كان موجودًا في النظرة الدّينيّة لعرب الجاهليّة، بل إنّه كان لهذا المفهوم في ذلك الوقت بِنيةٌ داخليّة متطوّرة جدًّا أو خاصّةٌ، وتمثّل ذلك في تصوّر:

١ ـ أنّ «الله» هو الخالِقُ للعالَم.

٢ ـ وهو المُنزِلُ الغيثَ الذي جُعِلَ منه كلُّ شيء حيّ.

٣ ـ وهو من يُعتَمَد في الأقسام المغلّظة.

٤ ـ وهو موضوعُ ما يمكن تسميتُه «التّوحيدَ الآنيّ»، الذي يُدَلّ عليه بالتعبير القرآنيّ المتكرّر «مُخْلِصِينَ له الدِّينَ».

٥ ـ وهو ربُّ الكعبة.

ويعتمد إيزوتسو في تقرير ذلك شهادةَ القرآن، إذ يقول: ونعرف هذا من خلال شهادة القرآن. وطبعًا لا يمكن أن يكون ثمّة شهادةٌ أقوى في هذه المسألة (انظر ١٤٦ ـ ١٤٧).

ويبيّن إيزوتسو أنّ هذا المفهومَ الجاهليّ لـ «الله»، في المرحلة التي سبقتْ مباشرةً المرحلةَ الإسلامية، مرتبطٌ جدًّا في طبيعته بالمفهوم الإسلاميّ، إلى حدّ أنّ القرآنَ يتعجّب من أنّ هذا المفهومَ الصّحيح لـ «الله» لا يحملُ الكافرين على الإقرار بصِحّة الدّين الجديد.

في تفصيل القول في المفهوم اليهوديّ - النصرانيّ لـ «الله» ينبّه الأستاذُ إيزوتسو على فكرة أنّ العرب في الجاهليّة كانوا مُحاطين بقوى نَصرانيّة كبيرة، ويذكر في هذا الصّدد الأحباشَ والبيزنطيين والغساسنة والمناذرة. ويبيّن أنّ اتّصال بعض القبائل البدوية الكبيرة اتّصالًا مباشرًا بهذه المراكز الكبيرة للنّصرانيّة، جعلَها قَيْدَ التحوّل إلى النّصرانيّة. كما أنّ كثيرين من مفكّري العرب في ذلك العصر كانت لديهم معرفةٌ واسعة

بالنّصرانيّة. ويذكر الشّاعرَين الكبيرين: النّابغة والأعشى. ويعتمد الأستاذُ إيزوتسو مَنْطِقَ ما تجري عليه أمورُ الحياة عادةً في إثبات تأثّر أهلِ مكّة بهذا الوضع إذ يقول: «وسيكون من الخطأ افتراضُ أنّ أهلَ مكّة ظلّوا غيرَ متأثّرين تمامًا بوضعٍ كهذا، حتّى لو كان ذلك فقط لأنّهم، وهم التّجّارُ المحترمون، سافروا في التجارة في أوقاتٍ كثيرة إلى هذه المراكز النّصرانيّة. هذا، بالإضافة إلى أنّه في مكّة نفسها كان هناك أيضًا نصارى، ليس فقط عَبيدًا نصارى، بل نصارى من عشيرة بني أسَد بن عبد العُزّى» (ص١٥٣). واليهودُ أيضًا استقرّ عددٌ من قبائلهم فعلًا في جزيرة العرب. ومن مراكزهم المهمّة: يثرب وخيبر وفَدَك وتَيماء ووادي القُرى.

ومعروفٌ، كما يقول الأستاذُ إيزوتسو، أنّ كلًّا من اليهود والنصارى في جزيرة العرب استعملوا العربيّةَ لُغةً لهم، وأشاروا إلى «الله» الكِتابيّ لديهم، كما أشرت قبلُ، بكلمة «اللهِ» نفسِها؛ الأمرُ الذي كان شيئًا طبيعيًا تمامًا نظرًا إلى أنّ المعنى الوَضْعيّ الذي نقلتْه هذه الكلمةُ كان معنى مجرّدًا جِدًّا يطابق تقريبًا الـ ho theos عند الإغريق. ويمكن تصوّرُ أنّ هذا هيّأ فرصةً جيّدةً لتلاقي المفهومَين المختلفين لـ «الله» في ضَرْبٍ محدّد من الوَحْدة، ضربٍ غامضٍ تمامًا، في عقول الجاهليّين (ص١٥٤)

ويستنتج الأستاذُ إيزوتسو في النّهاية شيوعَ المفهومات الدّينيّة اليهوديّة ـ المسيحيّة في جزيرة العرب، في ذلك الوقت، وقابليّتَها لأن تَجعل كلًّا من العرب الجاهليّين واليهود والنصارى أكثرَ فهمًا للآخَر. ويخلص إلى النتيجة الوحيدة المعقولة في رأيه، التي يوجزها على هذا النّحو: عندما ظهرَ الإسلامُ في مكّة كان تصوّرٌ لـ «الله» سامٍ تمامًا قد تطوّر قبلُ بين العرب، أو كان يتطوّر تدريجيًّا، في صُورةِ نقطةِ تلاقٍ لمفهومَين لـ «الله»

مختلفَين أصلًا. فمن جهةٍ، كانت الوثَنيّةُ العربيّةُ تطوِّر تدريجيًّا مفهومَ «الله»، على أنّه خالقُ السّماوات والأرض، المنزِلُ الغيثَ الذي يجعل الأرضَ تنتج كلَّ الأشياء الجيّدة لمصلحة الإنسان، اللهُ العظيمُ الذي يحرس قُدْسيّةَ الأيمان، والموجِدُ للعادات الدّينيّة القديمة، والرّبُّ المالِكُ للعالَم كلّه في قبضته.. ومن وجهةٍ أخرى، كان المفهومُ التّوحيديّ لـ «الله» ينتشر بثَباتٍ بين العرب، أولئك الذين إذا لم يقبلوه في صورةِ اعتقادٍ شخصيّ خاصّ فلابدّ أنّهم كانوا على الأقلّ مطّلعين على وجود شيء من قَبيل هذا المفهوم لـ «الله» بين جيرانهم، ولا بدّ من أنّهم كانوا مطّلعين عليه (ص١٥٦).

في شأن الحالة الثالثة، التي يكون فيها المفهومُ اليهوديُّ ـ النصرانيُّ لـ «الله» في أيدي العرب الوثنيّين، يستعين إيزوتسو بأشعار الشّعراء الذين يُقيَّض لهم أن يمدحوا أحَدًا من ملوك الحِيرة أو ملوك الغساسنة النّصارى. ويبيّن الأستاذُ إيزوتسو أنّ هذه الحالةَ أهمُّ بكثيرٍ من تلك الحالات التي نرى فيها النّصارى واليهودَ يستعملون كلمةَ «الله» في الإشارة إلى «الله» لديهم. ويجعلُ من ذلك قولَ النّابغة، الشّاعرِ البدَويّ البسيط كما يقول، مخاطِبًا مِلِكَ الحِيرة النصرانيَّ، النّعمانَ بنَ المنذر مادِحًا إيّاه:

ورَبَّ عليـــهِ اللهُ أحـــسنَ صُـــنْعِه   وكـــانَ لـــه عـــلى البريّـــةِ نـــاصرُ

ويعلّق الأستاذُ إيزوتسو على أهميّة هذا البيت بالقول: وهذا الأميرُ اللّخْميّ، النعمانُ، المشهورُ جدًّا بأبي قابوس، وهو الذي وقع حُكْمُه تقريبًا بين ٥٨٠ و٦٠٢م، كان نصرانيًّا نُشّئ في العائلة النّصرانيّة لزَيْدٍ الشّهير جدًّا، والدِ الشّاعر عَدِيّ بن زَيد الذي التقيناه توًّا. وهكذا، فإنّه عندما يستعملُ الشّاعرُ النابغةُ كلمةَ «الله» في القول إنّ المِلِكَ يدين في رخائه العجيب وغِناه وقوّتِه لنِعْمة «الله» العظيمة، لابدّ أن يعني بهذا طبعًا

«اللهَ» في النّصرانيّة. على الأقلّ، ينبغي أن يكون هذا مرادَه (ص١٥٧ـ ١٥٨).

ويجعل الأستاذُ إيزوتسو من ذلك أيضًا هذَين البيتين للنّابغة من قصيدةٍ يمدح فيها الملكَ الغسّانيَّ عمْرَو بن الحارث الأصغر وأسرتَه:

لهــمْ شـيمةٌ لم يُعطِهـا اللهُ غـيرَهم ... من الجُودِ والأحـلامُ غـيرُ عـوازِبِ

مَجَلّــتُهمْ ذاتُ الإلــهِ ودينُهــم ... قـويمٌ، فـما يرجـونَ غـيرَ العواقـبِ

ويتحدّث إيزوتسو عن أهمّيةِ ذلك في تغيّر تصوّر «الله» لدى النّابغة، وانعكاسِ هذا التغيّر على تصوّره «اللهَ»، حتّى عندما كان يستعملُ الكلمةَ نفسَها في الدّلالة على «الله» العربيّ الصِّرف، غيرِ النّصرانيّ، وفي تأثير هذا التصوّرِ الجديد في شِعْره في الجمهور العامّ الذي يتلقّى شعْرَه في ذلك الوقت؛ فقد كان الشّعرُ «ظاهرةً جماهيرية» بالمعنى الكامل للكلمة. الكلماتُ المؤثّرة التي ينطق بها شاعرٌ كانت تُذاع حالًا داخلَ القَبيلة ووراءَ القَبيلة إلى الزوايا النائية في بلاد العرب، تطير أسرعَ من السّهْم، كما قالوا. كان الشّعراءُ حقًّا قادةَ الرأي العامّ (ص١٥٨ـ ١٥٩).

الحالةُ الرّابعة الأخيرة، كما أسلفنا، تمثّل تصوّرَ «الله» الخاصَّ بجماعة الحُنَفاء الموحِّدين في الجاهليّة. ويستمدّ الأستاذُ إيزوتسو دِلالةَ «الحنيف» من القرآن الكريم ويقول في ذلك: «يكفي أن نلاحظ أنّه في القرآن تعني كلمةُ «حنيف» ـ التي تُستعملُ في أوقاتٍ كثيرة، خاصّةً في السّوَر المدنيّة ـ الإنسانَ «الموحِّدَ»؛ في تمييزٍ حادّ بالتغاير مع «المشركين» أو «عَبَدة الأصنام». وتُربط الكلمةُ باسْمِ إبراهيم الذي كان حَنيفًا، ولم يكن يهوديًّا ولا نصرانيًّا، ولم يكن من المشركين. وفي أحَد المقاطع المهمّة، يوضَح أنّ هذا الإيمانَ التوحيديّ الخالص الذي رمزَ إليه اسْمُ إبراهيم هو «الدّينُ الحقّ»، «الفِطْرةُ التي فطرَ اللهُ النّاسَ عليها» (ص١٦٠).

ويمثّل الأستاذُ إيزوتسو لهذه الحالة بأُميّة بن أبي الصَّلْت، الشّاعرِ الجاهليّ المشهور جدًّا من قَبيلة ثَقيف في الطّائف، الذي ناصبَ نبيّ الإسلام العِداء إلى نهاية حياته، ويُنسَب إليه قولُه وهو على فراش الموت: «هذه المَرْضةُ مَنيّتي، وأنا أعلَمُ أنّ الحنيفيّة حقّ، ولكنّ الشّكّ يداخلني في محمّد» (ص١٦٢).

ويلخِّص الأستاذُ إيزوتسو تصوّرَ «الله» لدى الحنفاء اعتمادًا على شعر أميّة بالقول: «هو إلهُ العالَمين، الخالِقُ لكلّ شيء، والخَلْقُ جميعًا عبادُه».

هو اللهُ بـاري الخَلْقِ، والخَلْقُ كلُّهم | إمـاءٌ لـه طَوْعًـا جميعًـا وأَعْبُـدُ

أي هو الرَّبُّ لعِباده. هو مليكُ السّماوات وأرضها،الذي يحكم عبيدَه باستقلالٍ مطلَق.

وهذا التَّجلّي الجلاليّ لـ «الله» يُشار إليه من خلال واحِدةٍ من الكلمات الغريبة، كما سمّاها ابنُ قُتيبة ، التي حيّرت كثيرًا من المفسِّرين واللّغويّين في العصر العبّاسيّ. والكلمةُ المعنيَّةُ هي «السَّليطَطُ» ذاتُ الأصْل السّريانيّ، التي ترد في البيت الذي كثيرًا ما استُشهد به:

إنَّ الأنـامَ رعايـا اللهِ كلَّهـمُ | هُـوَ السَّليطَطُ فـوقَ الأرض مُـسْتَطِرُ

و الأهمّ من ذلك كلّه هو الفَرْدُ، الأحَدُ:

ومَـنْ لم تنازعْـهُ الخلائـقُ مُلْكَـه | وإنْ لم تفـرِّدْه العِبـادُ فمُفْـرَدُ

هكذا هو تصوّرُه «الله» (ص١٦٥).

ويلاحظ ايزوتسو في هذا الشأن مطابقةَ التصوّر الحنيفيّ لـ «الله» للتصوّر الإسلاميّ القرآنيّ، ويقول إنّ وجودَ رجلٍ مِثْل أميّة في الجاهليّة يبدو مؤشّرًا قويًّا إلى أنّ فِكَرًا دينيّة شبيهةً بفِكَر الإسلام كانت موجودةً بين العرب المسلمين، وأنّ المفهوماتِ المميِّزة لدينٍ روحيّ لم تكن البتّةَ مجهولةً وغريبةً على عقولهم، على الأقلّ في المرحلة التي

تسبق مباشرةً بزوغَ فَجْر الإسلام. وهذا يجعلُ من المفهوم السّببَ الذي من أَجْله ربطَ القرآنُ الحركةَ الإسلاميّة الجديدة بتقليد «الحنيفيّة» (١٦٥ـ ١٦٦).

و لا يُغفل الأستاذُ إيزوتسو الاختلافَ الجوهريّ بين ما جاء في شعر أميّة وما تضمّنه القرآن، ويدلّل في هذا الشأن بقول السّير هاملتون جبّ: «هذا هو النغَمُ الخُلُقيّ الحسّاس الذي يتخلّله [القرآن]. وبينما قد تُردِّد الأشعارُ صدى الدّرسِ الخُلُقيّ نفسِه، ليس هنالك شيءٌ من الإلحاح والانفعال الموجود في العَرْض القرآنيّ. وأيًّا كانت درجةُ الحيويّة والحساسيّة في أوصاف أُميّة (للجنّة والنّار، مثلًا)، لا تبدو ذاتَ تأثير ملحوظ البتَّةَ في مُواطنيه من أهل الطّائف، دعْ عنكَ أهلَ مكّة. موادُّ مشابهةٌ يُفترض أنّها كانت متداولةً بين الدّوائر التّوحيديّة الأُخَر وفي أجزاء أُخَر من جزيرة العرب، وطبيعيّ أنّها أخذتْ مكانَها داخلَ المحتوى الكلّيّ للقرآن. ولكنّ ما أعطاها تأثيرَها في تقديمها القرآنيّ تمثّل في أنّها رُبطت بالنّواة الخُلُقيّة الأساسيّة للتعليم القرآنيّ» (ص ١٦٦).

و ينبّه إيزوتسو على أنّ نظْرةَ أميّة الدّينيّة إلى العالَم أقلُّ تأثيرًا في تحديد الجوّ الدّينيّ العامّ لجزيرة العرب الوَثَنيّة من تأثير النصارى واليهود.

و إذ أشرنا قبلُ إلى أنّ الأستاذ إيزوتسو اجتهد كثيرًا ليحدّد مفهومَ «الله» في المنظومتَين المفهوميتين، الجاهليةِ والقرآنيّة، هانحنُ نكملُ ما بدأناه بالحديث عن مفهوم «الله» في المنظومة القرآنية. وههنا في متناول المتأمّل أن يسجّل النقطتَين الآتيتين:

١ ـ «الله» وَفْقًا للقرآن ليس فقط الوجودَ الأعلى، بل أيضًا الوجود الأوحَد the only being ، الجدير باسْمِ الوجود بالمعنى الكامل للكلمة ـ الحقيقة التي لا شيء في العالَم كلّه يمكن أن يضادّها.

٢ ـ عالَمُ القرآن عالَمٌ إلهيّ أو مرتكِزٌ على الله theocentric . يقف «اللهُ» في

الصّميم من عالَم الوجود، والأشياءُ الأُخَر جميعًا، من البشر أو من غيرهم، هي مخلوقاتُه، وهي تَبَعًا لذلك أدنى منه (تعالى) في سُلّم الوجود. ولا يمكن شيئًا بهذا المعنى أن يقف مضادًّا له (تعالى). وهذا تمامًا ما قُصِد عندما قيل قبلُ إنّ الله، من الوِجْهة الدّلاليّة، هو الكلمةُ الصّميميّة العُلْيا thc highest focus word في المعْجَم اللّغويّ للقرآن، مسيطِرةً على الحقول الدّلاليّة جميعًا، ومن ثمَّ المنظومة الكاملة (ص ١١٣).

و ربّما يكون الأكثرَ فائدةً أن يسجّل المرءُ هنا المقارنات الثّريّة دِلاليًا التي عَقَدها الأستاذُ إيزوتسو بين المنظومتَين المفهوميتَين، الجاهلية والقرآنية، في شأن مفهوم «الله»:

١ ـ في المنظومة المفهوميّة القرآنيّة، تكون كلمةُ «الله» هي الكلمةَ الصّميميّة العليا، التي لا تهيمن فقط على حقلٍ دِلاليّ واحِد خاصّ ضمن المعجَم اللّغويّ، بل على جملة المعجم اللّغويّ المشتمل على الحقول الدّلالية كلّها؛ أي على كلّ المنظومات المفهوميّة الأصغر التي تقع تحته، في حين أنّ المنظومة الجاهليّة للكلمات لا تمتلك مثلَ هذه الكلمةِ الصّميميّة العليا.

٢ ـ في المنظومة القرآنيّة، لا يوجد حتّى حقلٌ دِلاليّ واحِد غيرَ مرتبطٍ بـ«الله» وغيرَ محكومٍ بمفهومه الأساسيّ. أمّا في المنظومة الجاهليّة، فليس «اللهُ» سوى عُضْوٍ في حَقْل دِلاليّ خاصّ واحِد. هناك نوعٌ من الالتحام المفهوميّ في نظرة القرآن إلى العالم، إحساسٌ بمنظومةٍ حقيقية مبنية على مفهوم «الله» وتدور حولَه، مما هو غيرُ موجود في المنظومة الجاهليّة (ص ٧٠-٧١).

٣- في المنظومة القرآنيّة، يوجد مفهومُ «الآلهة» الأخرى. ويقول الأستاذُ إيزوتسو في هذا الشّأن: «علينا أن لا نخلط النّظامَ الوجوديّ للأشياء بالنّظام الدّلاليّ. بتعبيرٍ آخَر، حقيقةُ أنّ عالَمَ القرآنِ في جوهره قائمٌ على توحيد الله monotheistic لا ينبغي أن

تقودَنا إلى أن نعتقد خطأً، من وِجْهة دلاليّة ومن وِجْهة وجوديّة، أنّ «الله» يقف وحيدًا من دون أنداد. بل الأمرُ على النقيض من ذلك، فهناك مفهوماتٌ لـ «آلهة» و«أوثان» في المنظومة القرآنيّة. والاختلافُ فقط أنّ هذه الآلهة جميعًا تكون على صِلةٍ سلبية بـ «الله»؛ هي موجودةٌ فقط بوصفها شيئًا يجب إنكارُ وجوده إنكارًا شديدًا. ولنقُلْ بمصطلحاتٍ أكثرَ دلاليّةً، هي موجودةٌ في القرآن ابتغاءَ أن تُربط بمفهوم الباطل ، بينما يُربط مفهومُ «الله» بمفهوم «الحقّ» (ص ٧٢).

أمّا في المنظومة الجاهليّة فيقف مفهومُ «الله» جنبًا إلى جنب مع مفهوم «الآلهة»، مع عدَم تعارضٍ البتّةَ بينهم، طبعًا باستثناء ما عليه الأمرُ في الحقل الدّلاليّ لـ «الله» المحدَّد جدًّا والخاصّ جدًّا المميِّز لليهود والنصارى في الجاهليّة. لا يوجد في المنظومة الجاهليّة تغايرٌ حادّ ملحوظٌ بين «الله» والآلهة الأخرى، حتّى حيث يقف «الله» (تعالى) في قمّة التسلسل الهرميّ للكائنات المتجاوزة للطّبيعة (ص ٧١).

مَرجعيّاتُ تقرير المفهوم:

فيما تقدّم من محطّات هذه الورقة، وقفْنا في جُملة الأمر عند قَصْد الأستاذ إيزوتسو من دَرْسه الدّلاليّ للقرآن الكريم، وعندَ عِلْم الدّلالة كما فهِمَه، وحدّدْنا منهجيّةَ التّحليل الدّلاليّ التي طبّقها ليصل إلى نظرة القرآن إلى العالَم، ثمّ كانت وقفتُنا الطويلة نسبيًّا عند مفهوم «الله» في المرحلة الجاهلية وفي المرحلة القرآنيّة، كما قرّره هو وأثبتناه نحن. وكنّا نشير بين الفَينة والفَينة إلى المرجِعيّات التي يعتمدُها في تقرير هذا المفهوم. وفي مقدورنا القولُ مبدئيًّا إنّ الأستاذ إيزوتسو ممتلِكٌ، فيما نقدّر، عُدّةَ الباحث الدّلاليّ في الفَضاء المعرفيّ الذي جال فيه عقلُه، وكانت لديه أدواتُ اكتشافِ هذا الفَضاء وفكّ ألغازه ومُعَمَّياته. ولا يشكّ

أيّ متأمّل في سَعة الميدان الذي صالَ فيه، وفي تعقّد المادّة التي أخذَ نفسَه بمعالجتها، وفي قيمة النتائج والخُلاصات التي انتهى إليها. وكان محتاجًا، في كلّ مرحلة من مراحل تقرير مفهوم «الله»، إلى مرجعيّات وبيّناتٍ تؤكّد سَدادَ ما يقوم به وصوابَ ما يستخلصه ويقرّره.

ويمكن تحديدُ المرجعيّات التي اعتمَدَ عليها في هذا الشّأن بما يأتي:

١ ـ القرآن الكريم:

كان منطقيًّا تمامًا أن يعوّل الأستاذُ إيزوتسو على القرآن الكريم في تحديد دِلالة مفهوم «الله» في القرآن نفسه. لكنّ اللّافتَ للنظر تمامًا أنّه كان يعود إليه في تحديد هذا المفهوم في المرحلة الجاهلية نفسِها. وكان يرى أنّ القرآن يقدّم وَصْفًا حَيًّا جدًّا للواقع الفِعْليّ الذي يعيشه العربُ في الجاهليّة. يقول مثلًا في شأن الحالة الأولى لتصوّر «الله» عند عرب الجاهلية الوثَنيّين، وهي الحالةُ التي تحدّثْنا عنها قبلُ، حالة المفهوم الوثَنيّ لله:

> **«والنقطةُ المهمّةُ هي أنّ الأدبَ الجاهليّ ليس المصدرَ الوحيد للمعلومات المتوافرة لدينا في هذا الموضوع؛ فالمعلوماتُ المباشرةُ تمامًا يمكن الحصولُ عليها من الوَصْف الحيّ جدًّا للواقع الفِعْليّ الذي يقدّمه القرآنُ نفسُه»** (ص١٤٤).

وهنا يُجعَل القرآنُ الكريم الحاضنَ الدّلاليّ لمفهوم «الله» في المرحلتَين الجاهليّة والقرآنيّة، وهو حاضِنٌ حيّ جدًّا، كما يقول الأستاذُ إيزوتسو، ليس فقط في بلاغته ودقّة وَصْفه، بل في مَوثوقيّته ومصداقيته. ويُفهم مما يأتي به إيزوتسو في هذا الشّأن أنّ القرآنَ نفسَه ينطوي على صِدْقه وحقّه في ذاته، وذلك بما كان يعرضه على الجاهليّين من أسئلة، وما يثبته عنهم من إجاباتٍ لهذه الأسئلة. ولو أنّ الأمرَ لم يكن على هذا النَّحو لحُفِظ لنا شيء من إنكارهم وتكذيبهم. ولكنّ شيئًا من ذلك لم يحدُث. كما يعتمد إيزوتسو تعجيبَ القرآن،

وتعجّبَه أحيانًا، من عدَمِ إيمان كثيرٍ من عرب الجاهليّة بـ «الله» القرآنيّ، برغم أنّ لديهم فهمًا صحيحًا لمفهومه قبل نزول القرآن، كما يجيء مثلًا في قوله: «يعترف القرآنُ بأنّ المفهوم العامّ لـ «الله»، الذي فكّر فيه العربُ المعاصرون لنزول القرآن، كان مرتبطًا ارتباطًا قويًّا بالمفهوم الإسلاميّ لـ «الله». حتّى إنّ القرآنَ يتعجّب في عددٍ من الآيات المهمّة [كذا] لماذا يمكن أن يكون أولئك الذين لديهم مِثْلُ هذا الفَهْم الصحيح لـ «الله» عنيدين جدًّا في رفضهم قَبولَ حقيقة التّعليم الجديد» (ص١٤٤). ومن الأمثلة التي يسوقُها في هذا الشأن قولُه سبحانه: «ولَئِنْ سألتَهم مَنْ خَلَقَ السّماواتِ والأرضَ وسخّرَ الشّمسَ والقمرَ ليقولُنّ اللهُ فأنّى يُؤفكونَ» [العنكبوت، الآية ٦١]. وقولُه تعالى بعد ذلك بقليل:

«ولَئِنْ سألتَهم مَن نزّلَ من السّماء ماءً فأحيا به الأرضَ من بعد موتِها ليقولُنّ اللهُ الحمدُ للهِ بل أكثرُهم لايعقلون» [العنكبوت، الآية ٦٣].

ولا يتلكّأ الأستاذُ إيزوتسو أبدًا في إعلان أنّ شهادةَ القرآن فوقَ أيّة شهادةٍ، حتّى في تقرير مفهوم «الله» عند العرب الوثنيين. ففي مناقشة النِّقاط الخمس التي ذكرناها قبْلُ لمفهوم «الله» يقول بلُغة المطمئنّ تمامًا: «هذه النِّقاطُ الخمسُ الأساسيّة يمكن تبيّنُها في بِنية مفهوم «الله» في النّظْرة إلى العالَم في الوثنيّة العربيّة. ونعرف هذا من خلال شهادة القرآن. وطبعًا لا يمكن أن يكون ثَمّةَ شهادةٌ أقوى في هذه المسألة» (ص١٤٧).

وحين يكون على الأستاذ إيزوتسو أن يقارن في صِدْق المرجِعيّة بين الشّعر الجاهليّ والقرآن الكريم، ينبري بلُغة الواثق إلى تفضيل القرآن. ففي تقرير أنّ «الله» سبحانه عُدّ في المنظومة الجاهليّة «ربّ الكعبة» يقول: «وعلى قَدْرٍ كبير من الأهمّيّة في تحديد المكانة التي احتلّها «اللهُ» [سبحانه] في المنظومة الجاهليّة للمفهومات، حقيقةُ أنّه عُدّ «ربّ الكعبة»،

أقدس حَرَمٍ في وسط جزيرة العرب. ونستطيعُ التدليلَ على هذا ببيِّنات وافرة من الشّعر الجاهليّ، لكنّه لا شيءَ طبعًا يمكن أن يكونَ أكثرَ حَسْمًا وثقةً من القرآن نفسه» (ص١٤٩).

ولعلّه مأذونٌ لنا بعد ذلك أن نقول إنّ الأستاذ إيزوتسو، وهو المطِلُّ على عالَم القرآن بهذه الثقافةِ المتعدّدة العناصر المختلفة المرجعيّات، يؤمن بأنّ النصّ القرآنيّ الذي بين أيدينا هو الذي نزَلَ على محمّد عليه الصّلاةُ والسّلام، وحُفِظ كما هو حتّى وصل إلينا، وأنّه أيضًا قولُ اللهِ الذي ليس ثمّةَ أصدقُ حديثًا منه، «ومَنْ أصدقُ منَ الله حديثًا» [النساء، الآية ٨٧].

٢ ـ الشعر الجاهليّ:

يأتي الشّعرُ الجاهليّ عند إيزوتسو في المنزلة الثانية بعد القرآن الكريم في اعتماده مرجعيّةً دِلاليّة في تحديد مفهوم «الله» في المرحلة الجاهليّة. وذلك أمرٌ طبيعيّ حين نضع في الحِسْبان أنّ الشّعر الجاهليّ يقدِّم الفضاءَ الاستعماليّ للمعجَم اللّغويّ الجاهليّ pre-islamic vocabulary. لكنّه لا أحدَ يجادلُ في سَبْق القرآن الكريم في هذا الميدان؛ نظرًا إلى الموثوقيّة التي يحظى بها مُطْلَقًا وقياسًا إلى البيّنة الشّعرية. ولا يُخفي الأستاذُ إعجابه بلُغة الشّعر الجاهليّ إحكامًا وصَقْلًا وتطوّرًا فنيًّا في المرحلة التي سبقت الإسلامَ مباشرةً، إذ نجده يقول في هذا الشأن: «عندما ظهرَ الإسلامُ كان الشّعرُ قد أُحْكِم وصُقِل إلى حدّ كبيرٍ جدًّا في صورة فنّ بالمعنى الذي نفهمُ فيه عادةً هذه الكلمةَ اليومَ، تقريبًا. ولم يَعُدِ الشّعراءُ الجاهليون المشهورون، مِثْل امرئ القَيس وطَرَفة وآخَرين، من صنف الكَهَنة أو (Shamans)، كانوا بدلًا من ذلك فنّانين حقيقيين» (ص٢٢٩).

وأمثلةُ استعماله الشّعرَ بَيّنةً دِلاليّةً، في تقرير مفهوم «الله» عند الجاهليّين، كثيرةٌ نكتفي منها بمثالٍ واحِد:

في مناقشة تصوّر «الله» رَبًّا للبيت العتيق يقول: «فالله، في هذه الصّفة الخاصّة، كان معروفًا بين العرب الجاهليّين باسْمِ «ربّ البيت» أو «ربّ الكعبة» أو «ربّ مكّة». ويقدِّم الأدبُ الجاهليّ الدّليلَ الواضحَ على أنّ تصوّرَ «الله» رَبًّا للحَرَم المكّيّ كان واسعَ الانتشار جدًّا بين العرب، حتّى خارجَ الإطار الضيق لمدينة مكّة. وأقدّم ههنا أحدَ الأمثلة الأكثر أهميّة. وما يأتي بيتٌ للشّاعر النّصرانيّ الجاهليّ الشهير جدًّا من أهل الحِيرة، عَدِيّ بن زيد. والبيتُ موجودٌ في واحدةٍ من قصائده التي نظَمَها وهو في السّجن، الذي ألقاه في غياهبه المِلِكُ النّعمانُ الثالث:

سعى الأعداءُ لا يألون شَرًّا عليّ، وربِّ مكّةَ والصّليبِ

ويشرح البيتَ على هذا النحو: «في هذا البيت يدّعي عَدِيّ بنُ زَيد براءتَه التّامّة، ويقول إنّ سوء فَهْم المِلِك لم يسبّبه إلّا سَعْيُ المفترين الحاسدين له على حظوته الطيّبة لدى المِلِك. وابتغاءَ أن يعطي وزناً خاصًّا لإعلانه يُقسِم بربّ مكّة والمسيحِ جامِعًا «الرّبّيْنِ» معًا في قَسَمٍ واحد» (ص١٥٠).

ويتجلّى شيءٌ من تمكّنه من ناصية العربيّة في تفسيره لهذا البيت، عندما عمد إلى شَرْح كلمة «الصّليب» فيه بالمصْلوب crucified، بمعنى المسيح، وليس بالصّليب Cross كما ذهب إلى ذلك بعضُ الشُّرّاح. ويعلّق على ذلك بالقول: «وأفضِّلُ تفسيري لأنّه يجعلُ التّعبيرَ أنشطَ وأقوى؛ فإنّه يضع ربّيْنِ مختلفَين ـ المسيحَ والله ـ جنبًا إلى جنب. وإذا ما تبنّينا التفسيرَ البديلَ، فإنّ الإشارةَ إلى المسيح تغدو أقلّ مباشَرةً، ويبدو التّعبيرُ يفقد بذلك الوضوحَ، إذا جاز التّعبير، ويصبح أقلّ فعاليّةً» (حاشية ص١٥٠).

و يستخلصُ الأستاذُ إيزوتسو من هذا البيت بعضَ الخُلاصات المهمّة في تحديد

مفهوم «الله» في الجاهليّة، ومن ذلك:

١ ـ أنّ إقسامَ رجلٍ مثقّف متنوّر كعَدِيّ في واحِدٍ من أقسامه بـ «ربّ مكّة» و«المسيح» معًا مهمّ لسببين:

أوّلهما أنّ كَوْنَ عربيّ نصرانيّ على قَدْرٍ كبير من الثّقافة ويعيشُ في الحِيرة بعيدًا عن مكّة، لا عربيٍّ وثَنيّ، استعمل مفهومَ ربّ الكعبة على هذا النحو، يُظهِر أكثرَ من أيّ شيء آخَر كَمْ كان هذا المفهومُ الخاصّ لـ «الله» واسعَ الانتشار ومؤثّرًا.

والثاني أنّ التصوّرَ النّصرانيّ الصِّرف لـ «الله» كان سائدًا بين النّصارى العرب في ذلك العصر.

٢ ـ أنّ بيتَ عَدِيّ يوحي، على الأقلّ لدى إيزوتسو، أنّه كان في عِلْم النّفس النّصرانيّ مَيلٌ أو نزعةٌ غيرُ واعية إلى توحيد مفهومهم النّصرانيّ لـ «الله» مع المفهوم العربيّ الوثَنيّ الصِّرف لـ «الله» بوَصْفه ربَّ الحرَم المكّيّ. ويقول هنا مستدركًا: «ولن أقول: إنّه توحيدٌ تامّ، بل، على الأقلّ، الخطوةُ الأولى نحوه، أي عَدَمُ التنابذ بين الاثنين. وإلّا فلَما كان التعبيرُ سوى جَمْعٍ غريب متنافر للفِكَر (ص١٥١).

٣ ـ أنّ هذا النوعَ من المواقف لدى نصارى العرب، لابدّ من أن يكون قد لعب دورًا مهمًّا جدًّا في تطوّر مفهومٍ سامٍ وروحانيّ لـ «الله» بين العرب الجاهليّين أنفسهم.

ولعلّ ما قدّمنا هنا يُلمع، بين أشياءَ كثيرة، إلى القُدْرة الواضحة التي يبديها إيزوتسو في استنطاق المرجعيّات واستنباط التأويلات.

٣ ـ الحديثُ النّبويّ الشّريف:

يوظّف الأستاذُ إيزوتسو الحديثَ الشّريف مرجعيّةً مهمّةً في تقرير المفهومات المتطوّرة

في المرحلة الجاهلية - القرآنية. وقد يعمد أحيانًا إلى إعمال قوانين الجَرْح والتعديل في الأحاديث التي يعتمدها. وفي مقدور المرء أن يثبت هنا عددًا من الأمثلة للقضية التي نحنُ في صددها، لكنّنا سنكتفي بمثالٍ واحِد، على غرار ما فعلناه في شأن الشّعر:

في سياق الحديث عن مسألة أنّ المفهومات الدّينيّة اليهوديّة - المسيحيّة كانت شائعةً في المرحلة التي بدأ فيها الوَحْيُ ينزل على النبيّ محمّد عليه الصّلاة والسّلام، يقول: «...ويتجلّى هذا تمامًا في كثيرٍ من الأحاديث المهمّة. وسأجعل واحِدًا منها مِثالًا مهمًّا؛ وهو حديثٌ مشهورٌ حول وَرَقة بن نوفل مرتبطٌ بالظّهور الأوّل لمحمّد على مسرح التاريخ نبيًّا ورسولًا لله، ويثبتُه البخاريّ في الباب الذي عقَدَه لـ «كيف كان بَدْءُ الوَحْي إلى رسول الله» في صحيحه ...» (ص١٥٤ ـ ١٥٥).

وبعد أن يثبتَ الشّطرَ الرئيس من القصّة كما نقله لنا البخاريّ يقول: «ولا سببَ واقعيًّا للشكّ في صِدق هذا الحديث؛ بل على العكس فإنّ مجيءَ كلمة «ناموس» نفسَه، التي هي يقينًا غيرُ قرآنية، بدلًا من الكلمة القرآنيّة العاديّة «التّوراة»، يدلّ دلالةً قويّة على صحّته وحقيقته. وذلك أنّ كلمة «ناموس»، التي هي على الحقيقة النقطةُ المحورية في القصّة، هي تمامًا الكلمةُ اليونانية nomos، بمعنى الشّريعة؛ أي المرادفُ التامّ للكلمة العِبْريّة «توراة» (ص١٥٥).

٤ ـ أرضية ثقافيّة ذات مصدر عربيّ وغربيّ:

يبدي الأستاذُ إيزوتسو في تقريره مفهومَ «الله» في المرحلتَين الجاهليّة والقرآنيّة خِبْرةً ثقافيّة متعدّدة المصادر. وتمثّل المعارفُ التي يقدّمها مثلًا في شأن الشّعراء الجاهليّين مخزونًا معرفيًّا مهمًّا، كالذي نجدهُ مثلًا في حديثه عن الشّاعر عَدِيّ بن زيد العِبادي إذ «يقول: وما هو جديرٌ بالذّكر... أنّ الشّاعرَ عَدِيّ بنَ زَيْد كان نصرانيًّا من

العرب، لكنّه لم يكن عربيًّا بسيطًا ولا نصرانيًّا عاديًّا. بل كان رجلًا على أكبر قَدْرٍ من الثّقافة في عصره. فقد نُشِّئ ورُبّي في مجتمعٍ فارسيّ أرستقراطيّ عندما كانت الثّقافةُ السّاسانيّةُ في ذِرْوتها في عهد كسرى أنوشروان؛ شغلَ وظيفةً رَسْميّة عالية، وذهب إلى القسطنطينية بصفة دبلوماسيّ، إذا جاز التّعبير، عندما كان الإمبراطور تَيْبَرْيوس الثاني على رأس الدّولة البيزنطية، وتعرّف النّصرانيّةَ على نحو عميق في هذا المركز الكبير للمسيحيّة. ولكَوْنه شاعرًا عربيًّا، عُدّ بحقّ أعظمَ قَبيلةِ تميم كلّها» (ص١٥١).

ويبدي قَدْرًا أكبر من هذه الخبرة، حين يتحدّث عن أُميّةَ بن أبي الصَّلْت، الممثِّل عنده لـ «الحُنَفاء» (ص١٥٩ وما بعد).

وليست المعلوماتُ التي يقدّمها في شأن بعض ملوك المناذرة والغساسنة بأقلَّ أهمّيّة من ذلك. ولدينا حَدْسٌ بأنّ مرجعيّته في أمثال هذه القضايا استشراقيّةٌ، دارسةٌ للثقافة العربيّة الإسلاميّة؛ وقد يُفصح أحيانًا عن مصادرها، وقد تكون عربيّةً خالصة. ولا يعدَمُ المتأمّلُ في الدّرس الدّلاليّ عند الأستاذ إيزوتسو بعضَ المقارنات التي يعوِّل فيها على مصادر يونانيّة وفارسيّة وعِبْريّة.

وينبغي أن يكون معلومًا هنا، أنّنا لا نرمي إلى تقديم إحصاءٍ دقيق لمصادر ثقافة الأستاذ إيزوتسو، فلذلك مكانٌ آخر، فما شئنا الإلماعَ السّريع إليه هو المرجعياتُ الأساسيّة التي اعتمدَها في تحرير مفهوم «الله»، الذي خضعَ لتطوّر كبير بانتقاله من المنظومة المفهوميّة الجاهليّة إلى منظومة القرآن. وقد بدا لنا المرحومُ الأستاذُ إيزوتسو أقربَ إلى الدّارس المسْلِم المؤهّل بثقافةٍ شرقيّة وغربيّة جيّدة، منه إلى مستشرِقٍ مهتمّ بتطوّر المفهومات في الثّقافة القرآنيّة.



آفاقُ الأدبِ المؤدَّب في «الفصول والغايات» لأبي العلاء المعرّيّ

تقصِدُ هذه الورقةُ إلى إبراز بعض ملامح ما نسمّيه الأدبَ المؤدَّب في كتاب «الفصول والغايات» لأبي العلاء المعرّيّ. وتنطلق أساسًا من فَرْضيّة تبدو على قدر كبير من الأهميّة، تتمثّل في أنّ أبا العلاء أعدّ نفسَه منذ مطلع حياته ليكون معلِّمًا للعربيّة بمعجمها الأصيل الواسع جدًّا وعلومها المختلفة، وللحِكْمة والحياة العمليّة السّويّة المفضِية إلى طِيب السّيرة وحُسْن المنقلَب.

وتتّخذُ الورقةُ وسيلةً لتحقيق هدفها مناقشةَ جملةِ قضايا تحسَبُ أنّ إيضاحها وبلورتَها وبَسْط القول في ملامحها تُفلح متكاملةً في جلاء القضية التي تشاء تقديمَها للمُتابع. وهذه القضايا هي:

أوّلًا ـ أبو العلاء العالِمُ المعلِّمُ للعربيّة والحِكْمة الإيمانيّة.

ثانيًا ـ كتابُ الفصول والغايات والمقاصدُ التعليمية فيه.

ثالثًا ـ فضاءات علوم العربيّة في الفصول والغايات:

١ ـ فضاء اللّغة معجَمًا وأساليبَ.

٢ ـ فضاء النّحو والصّرف.

٣ ـ فضاء العَروض والقوافي.

رابعًا ـ دروس الإيمان في الفصول والغايات.

خامسًا ـ الكلمة الأخيرة.

أوّلًا ـ أبو العلاءِ العالِمُ المعلِّمُ للعربيّة والحِكْمة الإيمانيّة:

تشهد آثارُ أبي العلاءِ الشعريّةُ لشاعرٍ محلّق في آفاق القريض. فقد كان المنظومُ عنده فضاءً لروحٍ قويّ الملاحظة دقيقِ الفحص للقضايا متألّمٍ من صفعات وجودٍ يحسُّ بتضاريسه إحساسًا قويًّا، لكنّه يعزّ عليه فهمُه بمنطق العقْلِ الجدَليّ التحليليّ الرّابط للنتائج بالمقدّمات والمسبَّبات بالأسباب. وفي الحسبان أنّ امتحانَ النفس أو القدرة الذي ابتُلي به أبو العلاء وتجلّى في مظاهر كثيرة في شعره ونثره وسلوكه يجيء تعبيرًا عن الإحساس بالقدرة ضمن العَجْز. فأبو العلاء عند نفسه قادرٌ قدرةً يفوق بها غيرَه، وهو نفسُه أيضًا عاجزٌ عجزًا تلتوي الظّنونُ في ماهيّته أمامَ صَنيع مَنْ **«خلقَ السّماوات والأرضَ وجعَلَ الظّلماتِ والنّورَ ثمّ الذين كفروا بربّهم يعدلون»** [القرآن، سورة الأنعام، الآية ١].

نعَمْ، في مضمار الشّعر الأخّاذ أعدّ أبو العلاء نفسَه ليكون معلّمًا للعقل والحياة والفنّ، أمّا في ميدان النثر الفنّيّ الجميل فوجد مندوحةً لتعليم أشياءَ كثيرة، في طليعتها علومُ العربيّة معجمًا وأساليبَ ونحوًا وصرفًا وعَروضًا.

وفي مجالَي الشّعر والنثر يجدُ المرءُ في نفسه دافعًا إلى القول إنّ أبا العلاءِ كان ينشُد العَلاءَ، فوجدَه في شخصيّة من يعلّمُ النّاسَ الخيرَ، وهو مطمئنٌّ إلى أهليّته لذلك. ويعني الاطمئنانُ إلى الأهليّة هنا، في وجهٍ من الوجوه، إعدادَ النفس بضروبٍ من المجاهدة تمضي في اتجاهين اثنين: أوّلُهما الإقبالُ بنَهَمٍ على التحصيل بقَلْبٍ عَقولٍ ولسانٍ سَؤول، كما قالوا في شأن بعضهم. ويتجلّى القلْبُ العَقولُ عنده في اعترافه الذي يقول فيه: «ما سمعتُ شيئًا إلّا حفظتُه، وما حفظتُ شيئًا فنسيتُه». وثانيهما إقدامُ النفسِ على المكروه،

وهي لا تكره إلّا ما خالفَ هواها وجافى طبيعتَها. وفي حياة أبي العلاء العمليّة ما يدفع إلى القول إنّه جارى إلهامَ نفسِه في تقواها، لا في فجورها. ويعني الأمرانِ تهذيبَ العقل واللّسان بتحصيل العلوم، وتهذيبَ النفس بهَجْر المنبوذِ المطَّرَحِ في الفكْرِ والقولِ والعملِ.

هكذا انتظر أبو العلاءِ من غرسةِ علمه أن تُثمر نوعَيْن من الثّمر، كلٌّ منهما مهمٌّ لنفسه ولمجتمعه؛ وهما ضبْطُ مَعاقِدِ علومِ العربيّة، وإنماءُ كرَم النفوس وزَكائها. وحَلْقةُ الوصل بين الأمرين، فيما نرى، إدراكٌ عميقٌ لسلوكِ الكتابِ العزيز وكلامِ النّبوّة في تعليم الخير والفضيلة والكمال. فإنّ الكلامَ الإلهيَّ وكلامَ النّبوّةِ كليهما يقولانِ إنّ التعليم المقوّي لإنسانيّة الإنسان يكون بالأداءِ الجميل والصّياغةِ المُحْكَمة والتعبير المنشِّط لآلاتِ الإدراكِ عند الإنسان. وغيرُ بعيدٍ عن محفوظ متوسّطي الثقافة عندنا شهادةُ الوليدِ بنِ المغيرة الجاهليّ في البيان القرآنيّ الممتلِكِ، في رؤيته، للحلاوة والطّلاوة. ولعلَّ من تعليمِ اللهِ الإنسانَ ما لم يعلَمْ إدراكَنا، اليومَ، أنّ ابنَ المغيرة أُخِذ بالأداءِ القرآنيّ الأخّاذ؛ أي الحامِلِ اللّغويّ الجميل، في الوقت الذي كان فيه محترسًا من أخْذ المعنى الجميل، معطِّلًا آلةَ الاستجابةِ له.

ويذهبُ بنا حديثُ الحلاوة والطّلاوة في البيان العالي إلى القول إنّ أبا العلاءِ أخذَ نفسَه في حياته بمقولةِ التّعليم بالجَمال، المفضيةِ فيما نرى إلى ما سمّيناه الأدبَ المؤدِّب، أي المعلِّمَ المربّي. فقد كان الرّجلُ مدركًا أنّ النفس تَسْلَسُ مَقادتُها حين تُقاد بما وافق هواها، وجانس طبيعتَها، ويسهل عليها تحصيلُ العِلْم حين يُساق إليها في قوالبَ تعبيريّةٍ محرِّكةٍ لجِبِلّتها هازّةٍ لطَبْعها.

ولعلّه، من هذه الوِجهة، شاء أن يكون في «الفصول والغايات» خاصّةً معلِّمًا

لعلوم العربيّة وللحِكْمة الإيمانيّة في قوالبَ أدبيّةٍ من الطّراز الرّفيع.

ثانيًا ـ كتابُ الفصولِ والغايات والمقاصدُ التعليميّة فيه:

يأتي عنوانُ الكتاب «الفصولُ والغاياتُ في تمجيد اللهِ والمواعظ» ليقول لنا إنّ مادّةَ الكتابِ هي فصولٌ أدبيّةٌ نثريّةٌ منتهيةٌ بنهاياتٍ موحّدةٍ موزّعةٍ على أحرف الهجاء. فثمّة فصولٌ غاياتُها، أو نهاياتها، الهمزةُ؛ إذ ينتهي كلُّ فصلٍ منها بكلمةٍ نهايتُها همزة. وهكذا تكونُ غاياتُ الفصولِ كلماتٍ من مِثْل: الأباء، الإباء، الحَوْباء، الأَطْباء.. إلخ. وثمّة فصولٌ أخرى غاياتُها الباء؛ إذ تنتهي بكلماتٍ مثل: السّحاب، ارتياب، الأحباب، الذّاب، الذّهاب.. إلخ، وهكذا.

والموجودُ المحقَّقُ من الكتاب جزءٌ واحدٌ فقط ينتهي بفصلٍ غايتُه خاء. وينبّه العنوانُ أيضًا على موضوع الكتاب وأنّه في تمجيد الله سبحانه وفي المواعظ. وتنبئ طريقةُ عَرْض مادّة الكتاب عن أنّ المؤلّف كان يملي فصولَه على تلاميذه، فيختم الفصْلَ بالغاية، ويعمد إلى شَرْح الغريب الوارد في تضاعيف الفصل. حتّى إذا انتهى من الشّرْح والتفسير عاد إلى الإملاء مشيرًا إلى ذلك بكلمة «رَجَع».

أمّا مادّةُ الكتاب نفسُها فإنشاءٌ نثريّ غايةٌ في إحكام النَّسْج ومتانة السَّبْك وجودة الاختيار، وقد ملأه مؤلِّفُه بشتّى العلوم من اللّغة والأدب والعَروض والصّرف والتّاريخ والحديث والفِقْه والفَلَك وعِلْم النجوم وغير ذلك مما لم يسبق لغيره جَمْعُه بالطّريقة التي سلَكها (مقدّمة الكتاب، ص: هـ، و).

وتُظهِر المادّةُ العلميّة في الكتاب وأسلوبُ أبي العلاء في عَرْضها وتقديمها احتشادًا وتهيُّؤًا وإعمالًا قويًّا للعقل والحافظة، فِعْلَ الكريم الذي يقصد عقائلَ مالِه يُتحف بها

العُفاةَ والطّالبين، جاعلًا من ذلك شاهدًا على خليقةٍ متأصِّلة وطبيعة غلّابة.

ولا يجد المتأمّلُ غضاضةً في زَعْم أنّ أبا العلاءِ، الذي شاء لنفسه أن يكون معلّمًا، حكَمَتْه في «الفصول والغايات» بواعثُ تعليميّةٌ واضحةُ المعالم، فكان صنيعُه في الكتاب مثالًا جيّدًا للأدب المؤدِّب الذي يحرص على توصيل المعارف والخبرات في قالبٍ أدبيّ جاذبٍ للنفوس موقِظٍ للحواسّ مُبهِجٍ للعقل.

ثالثًا ـ فضاءاتُ علومِ العربيّة في الفصول والغايات:

تنبئ مؤلّفاتُ أبي العلاء الشعريّةُ والنثريّة، كما بدا فيما قدّمنا، عن عالمٍ كبير وداعيةٍ إلى الصّلاح والاستقامة قليل النظير في تاريخ الأدب العربيّ. ويدرك قارئ آثاره سريعًا أنّه يَعُدّ اللّغةَ العربيّةَ وعلومَها مِرْقاةً يصعد عليها النّوابغُ والملهَمون إلى مصافَّ عاليةٍ فيها ينبغي أن يتنافس فيه المتنافسون. وفي مستطاع المعرِّف بأبي العلاء أن يقول إنّه كان يرى في التأليف ونَشْر العِلْم وسيلةً لمرضاة الله سبحانه وخلاصًا من سَخَطه وغضبه. كيف لا، وهو الذي يقول: «عَلِمَ رَبُّنا ما عَلِمَ، أنّي ألّفتُ الكَلِمَ آمُلُ رضاه المسلِّمَ، وأتّقي سخَطَه المؤلم. فهَبْ لي ما أبلغُ رضاك من الكَلِمِ والمعاني الغِراب» (الفصول والغايات، ص ٦٢).

والصّحيحُ أنّ المعارف التي يحرص أبو العلاء على تقديمها لقارئي كتابه هذا كثيرةٌ، ويحتاج حصْرُها وضبْطُ منهجه في تقديمها إلى فضاء أكبر من هذا المتاحِ لنا هنا. وقد أشرْنا من قبْلُ إلى أنّنا سنديرُ حديثَنا على علوم العربيّة الأساسيّة، ولن يكون منّا وقوفٌ عند المعارف الأُخَر الكثيرة التي انطوى عليها الكتابُ، وقصدَ المؤلّفُ إلى نشرها وتعليمها. وفضاءاتُ علومِ العربيّة التي سنقف عندها هي:

١ ـ فضاءُ اللّغةِ معجمًا وأساليب:

يبدو هَمُّ تعليمِ العربيّة مفرداتٍ وأساليبَ مستبِدًّا بنفس أبي العلاء. بل يستطيع المتأمّلُ أن يقول باطمئنانٍ إنّ الرّجلَ نصَبَ نفسَه ليكون مُحْيِيًا لهذه اللّغة ألفاظًا ومعانيَ وطرائق تعبير. وكأنّه كان في ضيقٍ من دُروسِ القَدْر الأكبر من معجمها وغِيابه عن الألسنة والشّقاشق، فشاء هو أن يعيدها سيرتَها الأولى بجَعْل كثيرٍ من مادّتها ومخزونها مادّةً لتعليم طائفة من التلاميذ، ربما تزدهرُ العربيّةُ ويطيب جَناها بما سيقدّمونه هم أيضًا لمن يتتلمذ عليهم.

ويُفهَم هنا أمرٌ مهمٌّ، وهو أنّ أبا العلاء كان على أنّ اختيارَ المادّة اللّغويّة الجيّدة وتقديمَها في قوالبَ أدبيّةٍ راقيةٍ وإفهامَ المتعلّمين دقائقَها وأسرارَها، من أسباب تقويةِ العربيّة وشَدِّ أزرها ومضاعفةِ نَمائها. وليس بمستنكَرٍ، فيما نرى، أن نزعم أنّ أبا العلاءِ كان وحْدَه مدرسةً لإحياء العربيّة وإنماء شجرتها. ونكتفي هنا بتقديم فصلين من «الفصول والغايات» يوضحان طبيعةَ المادّة اللّغويّة التي كان يقدّمها والنّهجَ الذي سلكه في تقديمها:

آ ـ يقول في فصل: «أنتَ، أيّها الإنسانُ، أغَرُّ من الظّبي المُقْمِر، لستَ بالعامر ولا المعتمِر، ولا في الصّالحات بالمؤتمِر. أحسِبْتَ الخيرَ ليس بمُثمِر؟ ـ بلى، إنّ للخير ثمرةً لذّتْ في المطعم، وتضوّعتْ لِـمَنْ تنسَّم، وحسُنتْ في المنظور والمتوسَّم، وجاوزت الحدَّ في العِظَم، وبقيت بقاءَ السَّلَم. فما ظنُّكَ بثمرةٍ هذي صفتُها لا يمكنُ السّارقةَ كَفْتُها، ولا تذوي في الوَقْدة نَضْرتُها، قد أمِنَتْ أجيجَ القَيْظِ وصَنابرَ الشّتاء. غاية.

تفسير: أغَرُّ من الظّبي المقْمِر: مثَلٌ. ويقال إنّ الظّبي يُصادُ في اللّيلة المقمرة. الكَفْتُ: الضّمُّ والجمْعُ. (الفصول والغايات، ص ٦).

ب ـ ويقولُ في فَصْلٍ آخَر: «اللّهمّ، اجعَلْ ذِكْرَكَ عَذْبًا على عَذَبةِ لساني، ومخلَّدًا طولَ حياتي في خلَدي، ونَفَسًا عند الكُرْبة لنَفْسي، ومُنْبطًا للحِكْمة في قَليب قلبي. وأسألُك عصمةً من الذّنوب؛ فإن لم أكنْ أهلًا للعصمة فلتكنْ جرائمي معكَ لا مَعَ عبادِك؛ فإنّك الحليمُ الكريم، وإنّا معشَرَ الإنس فينا سوءُ ظفَرٍ وقلّةُ احتمال. واجعَلْ، ربِّ، طاعتَك سيفي على العدوّ وسِناني، وزادي في السَّفَر وراحلتي، وأُنسي في الوحدة ولَذّتي. وأعوذُ بك، منشئَ الخَلْق، من أُذُنٍ كأذُنِ طَوِيّ الزّجاج الذي ماؤه حِبْرٌ ورِشاؤه يَرَاعٌ، له أربعُ آذانٍ يُجذَبُ بها فيَتْبَعُ، وهو مع ذلك لا يسمع؛ ومن فَمٍ كالوِجار ما طُرِح فيه لَهِمَه؛ ومن يدٍ كيدِ الصَّبيّ، تَبْهشُ إلى كلّ شيء. وليكنْ لَيْلي فيكَ ليلَ أنقدَ ونهاري لك نهارَ الطَّيرِ الغِراث. غاية

تفسير: عَذَبةُ اللِّسان: طَرَفُه. والخَلَدُ: النَّفْسُ. وتَبْهَشُ: تمتدّ إلى كلّ شيء. وأنقدُ: هو القُنْفُذُ، ويُقال: ابنُ أَنْقد، وباتَ بليلةِ أَنْقَدَ: إذا لم ينَمْ (الفصول والغايات، ص ١٧٣).

وتعنّ لنا من تأمّل الفصْلَين بعضُ الأمور المتّصلة بتعليم المعجم العربيّ مفرداتٍ وأساليبَ:

١ـ غلَبَةُ السّجْع، الذي هو في البديع العربيّ اتّفاقُ الفاصلتين في الحرف الأخير. والفاصلةُ هي الكلمةُ الأخيرةُ من كلّ فِقْرة (مجدي وهبة: معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب، ص ١١١).

٢ ـ غلَبَةُ الجِناس، الذي هو في البديع العربيّ تشابُهُ اللّفظَين في النّطق مع اختلافهما في المعنى (معجم المصطلحات، ص ٧٨).

٣ ـ غلَبَةُ التّشبيه والتّمثيل الذي يُراد منه الإيضاحُ والبيانُ وتحسينُ الخير وتقبيح الشّر.

٤ ـ اعتمادُ المادّة التّربويّة التأديبيّة التي تحضّ على فِعْلِ المعروف وتَرْك المنكر والارتقاء بالإنسان إلى حيث يكون مُرْضِيًا لربّه سبحانه، مُحسِنًا إلى نفسه، وإلى الخَلْق جميعًا.

٥ ـ تطعيمُ المادّة التّعليميّة ببعض الغريب الذي يعمد المؤلّفُ إلى شَرْحه في نهايات الفصول.

٦ ـ اعتمادُ الأمثال والأقوال المأثورة والعبارات المحفوظة عن العرب.

والمستنتَجُ المفيدُ ممّا نحن إزاءه هنا ما يأتي:

آ ـ غزارة المحفوظ اللّغويّ عند أبي العلاء، ويصوّر هذا مبْلَغَ الدّرس والتعلُّم الذي أخذَ به نفسَه، وشاء أن ينشر نِتاجَه ويذيعه بين تلامذته. ويَظهَرُ أبو العلاء هنا معلّمًا للعربيّة ألفاظًا ومعاني وأساليب.

ب ـ يجمع أبو العلاء في تعليمه بين جَمال الأداء وافتتان الأسلوب، وبين الدّعوة إلى كلّ ما يُفضي إلى الكمال الإنسانيّ. وعلى هذا النحو يكون داعيًا إلى سبيل العربيّة بالحِكْمة والموعظة الحسنة.

جـ ـ يَظهر أبو العلاء هنا معلّمًا لأدب الدّرس وأدب النفس، وينتمي نتاجُه هنا بجدارةٍ إلى ما أسميناه الأدبَ المؤدِّب.

٢ ـ فضاءُ النحو والصّرف:

يمثّل النّحْوُ والصّرْف اهتمامًا كبيرًا في جُملة اهتمامات المعرّيّ. وتُظهِر مؤلّفاتُه وآثارُه في هذا المجال المعرفيّ أنّه عالِمٌ كبيرٌ ثابتُ القَلْب والقدَم في هذا الميدان. ويجد المرءُ غيرَ قليل من مباحث النّحْو والصّرْف في الفصول والغايات. ونحسب أنّ إيرادَ نَموذجَين من هذا القبيل كافٍ لإيضاح طبيعة تعامله مع المادّة الصّرفية:

آ ـ يقول في فصل: «ربِّ، أبلغْني هوايَ، وارزقْني منزلًا لا يلجُه سِواي، مَنْ دَخلَه أَمِنَ، فهو كعِنْدَ، ، وأنا كَمِنْ، ولا تجعلْني ربّ في الصّالحين كواو الخَزْم، والثابتةِ في الجَزْم. وأثبتِ اسْمي في ديوان الأبرار مع الأسماء المتمكّنات». غاية.

تفسير: عِنْدَ لا يدخل عليها من الحروف شيءٌ غير مِنْ. وقولُ العامّةِ: ذهَبْنا إلى عِنْدِه، خطأ. وزعمَ النّحويّون أنّ «عِنْدَ» غيرُ محدودة لأنّها تقع على الجِهات السِّتّ، و«إلى» للغاية، فامتنعت عِنْدُ من دخول إلى عليها؛ لأنّ في إلى بعضَ التخصيص.

واوُ الخَزْم هي التي تُزاد في أوّل بيت الشِّعر، ويكون الوزنُ مستغنيًا عنها، وأكثرُ ما يزيدون الواوُ والفاءُ وألفُ الاستفهام للحاجة إليهن. . .

والواوُ الثابتةُ في الجَزْم قولُكَ للواحد: لم يغزو، وإنّما تثبتُ ضرورةً في الشّعر كقوله:

هجَـوْتَ زَبّـانَ ثـمّ جئـتَ معتـذِرًا　　　من هَجْوِ زَبّـانَ، لَـمْ تهجـو ولَمْ تَـدَعِ

فالمتقدِّمون من البصريّين يجعلون الفعلَ في هذا ممّا بُلِغ به الأصْلُ في الضرورة؛ لأنّ أصْلَ يهجو أن يكونَ مضمومَ الواو؛ لأنّه في وزن يقتُلُ؛ فيقدِّر الشّاعر أنّ الواوَ مضمومةٌ في حال الرّفع فيسكّنها في حالِ الجزم ويثبتها.

وكان أبو عليٍّ الفارسيُّ يرى في مثل هذه الواو التي في قوله «لم تهجُو» أنّها غيرُ الواوِ التي في قولك «هو يهجو»، وأنّها زيدتْ للضّرورة كما زيدت الياءُ في قولِ الشّاعر:

وسَـــواعيدَ يختلـــينَ اخـــتلاءً　　　كالمغـــالي يطِـــرْنَ كـــلَّ مَطـــيرِ

وكذلك الياءُ عنده في قراءة ابن كثير في قوله تعالى:«إنّه مَنْ يتّقي ويصبرْ» ليست الياءَ التي في قولك: هو يتّقي ويَصْبِرُ؛ وإنّما هي ياء مجتلَبةٌ لتمكين الحركة. وكذلك يرى

الياءَ في قول الشّاعر:

أَلَمْ يأتيكَ والأنباءُ تَنْمِي بما لاقتْ لَبُونُ بني زيادِ

والمذهبُ القديمُ أنّه بَلَغ بها الأصْلَ فقال في الرّفع: يَأْتِيُكَ، وأسكنَ الياءَ في الجزم. والأسماءُ المتمكّناتُ هي التي لا يلحقها علّة (الفصول والغايات، ص ١٢٢ ـ ١٢٤).

ب ـ ويقول في فصْلٍ آخَر: «خالقي، لا أختارُ شَبَهَ الظّالمين؛ فإنّ الشيئَيْنِ يتشابهانِ فينقلهما التشابهُ إلى الاتّفاق؛ كإنّ المكسورة المشدّدة، أشبهتِ الأفعالَ فجاء بَعْدَها اسمانِ؛ آخِرُهما كالفاعِلِ، وأوّلها كالمفعول. وكذلك ما قارَبَها من الأدوات.

لا تجعَلْني، ربِّ، معتلًّا كواوِ يقُومُ، ولا مُبْدَلًا كواو مُوقِن تُبدلُ من الياء؛ ولا أُحِبُّ أن أكون زائدًا مع الاستغناء، كواو جَدْوَل وعجوز. فأمّا واوُ عَمْرو فأعوذُ بكَ، ربَّ الأشياء، إنّما هي صورةٌ لا جَرْسَ لها ولا غَناءَ، مُشبِهُها لا يُحسَب من النَّسَمات. غاية.

تفسير: إنّ يشبِّهونها بالفِعْل الذي يتقدّم مفعولُه على فاعله؛ مثل: ضَرَبَ زيدًا عَمْرٌو. وما قارَبَها من الأدوات مِثْلُ ليتَ ولعلّ، وما أشبهها.

وواوُ جدْوَل وعجوز زائدتانِ؛ لأنّهما من الجَدْل والعَجْز (الفصول والغايات، ص ١٤٢).

وأبرزُ الملامح التي يخال المرءُ أنّ عليه أن يسجِّلها في المقام الذي نحنُ فيه ما يأتي:

١ ـ أنّ أبا العلاء مُحيطٌ إحاطةً واضحة المعالم بتاريخ النّحو والصّرْف ومدارسهما ومذاهب النُّحاةِ فيهما ومباحثهما الأساسيّة والفرعيّة.

٢ ـ أنّه يقتُلُ القضايا بحثًا ومناقشةً وتعليلًا، ويعرض لوجهات النظر المتعدِّدة في القضيّة الواحدة، وهذا من شأن المعلِّم الحريص على إيصال علمه إلى الآخَرين،

الذي يرى فيه مِرْقاةً إلى الفوز والفلاح في المآل.

٣ ـ أنّه لا يرى أيّ تباعدٍ أو تنافرٍ بين حِسِّ الدّين وحِسّ الدّنيا، بل يرى أنّ تعليمَ العربيّة وعلومِها والارتقاءَ بها ممّا يقرِّب إلى الله زُلفى. وهذا مظهرٌ جليّ لما أسميناه الأدبَ المؤدِّب.

٤ ـ أنّه يقدِّم قضايا العِلْم المجرَّدةَ الجافّةَ في قالَب الحِكْمة الإيمانيّة التي يكون فيها عِيارُ العقل وميزانُه في الفؤاد، وَفْقَ تعبير العلّامة محمّد إقبال.

٥ ـ أنّ عَقْلَ أبي العلاء المختزِنَ لقَدْرٍ هائل من العلوم والمعارف والمباحث قادرٌ على استحضار المتباعِدات والمختلفات وجَمْعها في موضع واحِد، كالذي نجده مثلًا في حديثه عن الواو بأنواعها المختلفة.

٣ ـ فضاء العَروض والقوافي:

تشهد آثارُ أبي العلاء بمحصولٍ غزير من مباحث علم العَروض والقوافي. ثمّ في «الفصول والغايات» خاصّةً تزحم عينَ القارئ قضايا العَروض والقافية ومباحثُها. ونقدِّم هنا مثالَيْن اثنين من جُملة كثيرٍ انطوى عليه الكتاب:

آ ـ يقول في فَصْل: «ألتفتُ إلى ذنوبي فأجدُها متتابعةً كحركات الفاصلة الكُبرى، وأستقبلُ جرائمَ تَتْرى طِوالًا كقصائد الكُمَيتِ الأسَدِيّ، مختلفةَ النَّظمِ كقصيدتي عَبيدٍ وعَدِيّ. وأجدُني ركيكًا في الدّين ركاكةَ أشعار المولَّدين، سبقتْهم الفصاحةُ وسبقوا أهْلَ الصّنعة. وأعمالي في الخير قِصارٌ كثلاثةِ أوزانٍ رفضَها المتجزّلون في قديم الأزمان. ولابُدّ للوَتِدِ من حَذّ، والسَّبب من جَذّ. ورُبَّ فَرِحٍ طُوِيَ طيَّ المُنْسَرِح. فارحَمْني، ربِّ، إذا صِرْتُ في الحافرة كالمتقارَبِ وحيدًا في الدّائرة، وهجَرَني العالَمُ هَجْرَ النّونِ العُجُماتِ. غاية.

تفسير: الفاصلةُ الكُبرى أن تجتمع في الشّعر أربعةُ أحرف متحرّكة وبعدها حرفٌ ساكن، وذلك أكثرُ ما يجتمع في الشّعر من المتحرّكات. وبعضُهم يسمِّي الفاصلةَ الكُبرى الفاضلةَ لزيادتها في الحركات. والفاصلةُ الصُّغرى ثلاثةُ أحرف متحرّكات بعدهنّ ساكن.

الكُمَيتُ معروفٌ بتطويل القصائد. وقصيدةُ عَبِيد:

ـ أقفرَ من أهله ملحوب ـ

ووزنُها مختلفٌ، وليست موافقةً لمذهب الخليل في العَروض. وقصيدةُ عَدِيّ بن زيدٍ:

قَــد حَــانَ أن تَــصْحُوَ لــو تُقــصِرْ وقَــد أتَــى لِمَــا عهــدْتَ عُــصُرْ

والثلاثةُ الأوزان المضارعُ والمقتضَبُ والمجتثُّ؛ وقلّ أن توجد في أشعار المتقدّمين.

... (الفصول والغايات، ص ١٣١ ـ ١٣٥).

٢ ـ ويقول في فَصْلٍ آخر: «ربِّ، وألبِسْني من عَفْوِكَ جَلالًا، مُرفَّلًا يومَ القيامةِ مُذالًا، أختالُ بين عِبادكَ فيه كسابغ الكامل وأخيه، مخلَّدًا في العيشِ الرَّفيغ، تامًّا أُلحِقَ بتسبيغ، كرابعِ الرَّفَل، مُراحًا ليس بالمستعمَلِ. ولا تَنْهَكْ، ربِّ، عملي فيصبحَ كخامسِ الرَّجَز، قلّ حتّى ذلَّ وعَجَز. أشكرُكَ بغير تشعيث، فِعْلَ اليَشْكُرِيِّ بالوزن الحثيث، وإنّ عنترةَ هَيْنَمَ، فقال:

ـ هل غادرَ الشّعراءُ مِنْ مترنِّمِ ـ

وإنّي سائلُك: هل أبقتِ السّيّئاتُ عِندَكَ موضعًا للحسَناتِ. غاية.

تفسير: في الكامل ضَرْبٌ يُقال له المرفَّل، وهو السّادسُ، مِثل قولِ الحطيئة:

ولقَـــدْ ســـبقتَهُمُ إليّ ـ فلِمْ نَزَعْتَ وأنـتَ آخِـرْ

وترفيلُه أنّه زِيد على الجزء الرّابع منه، وهو ضَرْبُه، حَرْفانِ من الجزء الذي يليه فصار مُتَفَاعِلَاتُنْ وبعْدَه الضّربُ السّابع، وهوالمُذالُ، زِيد عليه حرفٌ ساكن فصار مُتَفَاعِلَانْ،

مثل قوله:

جَـدَثٌ يكـونُ مُقامُـه أبـدًا بمختلِـفِ الرّيـاحْ

. . . (الفصول والغايات، ص ١٣٧ ـ ١٣٨).

ويَلْفِتُ الانتباهَ فيما عرضْنا من تعاطي المادّة العَروضيّة عند أبي العلاء ما يأتي:

١ ـ أنّه يتّخذ الدّعاءَ والسُّؤالَ مدخلًا إلى المادّة العَروضيّة. وربّما يكون صحيحًا هنا زَعْمُ أنّ المصطلحاتِ العَروضيةَ احتلّت من نفس أبي العلاء كلَّ الزّوايا؛ فما كان منها إلّا أن تتدفّقَ عند أوّل التفاتة، وتبرزَ عند أوّل إثارة.

٢ ـ أنّ استغلالَ المادّة المصطلحيّة العَروضيّة في الدّعاء والاسترحام لا يعطي أيّ انطباعٍ بالتكلّفِ والتعمّل وحَمْل النفس على المكروه، بل يمضي تقديمُ المادّة على نحوٍ يروق النفسَ ويبهجُ الحِسَّ ويُعين في التحصيل.

٣ ـ أنّ أبا العلاء محيطٌ إحاطةً لافتةً للنظر بتاريخ الشّعر العربيّ منذ أقدم عصوره إلى زمانه، مُلِمٌّ بمذاهب الشّعراء، مستظهِرٌ للقوافي العَروضيّة والشّواهد الشعريّة الممثّلة لها.

٤ ـ أنّ تقديم المادّة العلميّة العَروضيّة لا ينال من المستوى الأدبيّ الرّفيع الذي يحرص المؤلّفُ على تقديم أمثلته ونماذجه. وإنّه في الفصلين كليهما كنّا أمامَ متنَيْن أدبيَّين غايةٍ في قوّة السَّبْكِ ونَصاعة العبارة وتلاحم الأجزاء وسهولة المخارج، وَفْقَ تعبير الجاحظ وهو يصف خيرَ الشّعر.

رابعًا ـ دروسُ الإيمان في الفصول والغايات:

أظهرتِ الجزئيّاتُ السّابقة من هذه الورقة مبلغَ احتفاء أبي العلاء بالمادّة الإيمانيّة المعبِّرة عن شخصيةٍ وَرِعة، تعرفُ قبْلَ كلّ شيء عظَمَةَ الخالق العظيم سبحانه وجلالَ

سُلْطانه وامتدادَ قدرته، وتعرف في الوقت نفسه عجْزَ الإنسان وضعفَه وافتقاره إلى خالقه في كلّ شيء، وقد قيل قديمًا: من عرَفَ نفسَه فقد عرَفَ ربّه. وقد بيّنّا قبْلُ أنّ أبا العلاء يعتقد في «الفصول والغايات» أنّ إنتاجَ الأدبِ الجميل والتأليفِ المتقَن هِبةٌ من الله سبحانه يبلغ بها رضاه، وذلك إذ يقول: «فهبْ لي ما أبلغُ به رِضاكَ من الكَلِم والمعاني الغِراب».

وفي مستطاعنا القولُ إنّ إبداع أبي العلاء الأدبيّ في «الفصول والغايات» يقدِّم لتاريخ الشّعر العربيّ والثقافة العربيّة، على الجُملة، صورةً لشخصيّة أبي العلاء مختلفةً تمامًا عن الصّورة التقليديّة النّمطيّة التي رُسمت له وأُريدَ لها أن تشيع وتستقرّ في الأذهان. وسأكتفي من جملة فصول الكتاب بثلاثة نماذج إخالُها قادرةً على تقديم تصوّر لما شئتُ تقديمَه في هذه الورقة من انحياز أبي العلاء إلى ما أسميناه الأدبَ المؤدَّبَ، الذي قلنا إنّه يجمع بين أدب الدّرس وأدب النّفس:

١ ـ يقول في فَصْلٍ: «خَوْفُ اللهِ مَعَاقِلُ الأَمْنِ، والحُكْمُ لَهُ في العاقبةِ والمبتدأ. لا يَرِدُ عليه عَجَبٌ، وكيف يَعجبُ من شيءٍ خالِقُ العجائب ومُبتدِعُ الآزالِ؟ أيقنَ فما استفهمَ، وهل يستفهِمُ عالِمُ أسرار الفَهِمين؟. ولا تَعرِضُ له الأمانيُّ؛ إنّما تخطرُ لمن تضعفُ قدرتُه دون المراد. فليتَ جسَدي من خِيفته مِثْلُ الشَّنِّ، وأدمعي لذلكَ شبيهةُ القَطْر. وطوبى للمُترنِّمينَ بالتّسبيح ترنُّمَ هَزِج النّهار، حتّى إذا النّجمُ طَلَعَ ترنّمَ بالذِّكْرِ مع البَعُوض إعظامًا لوارثِ الوُرّاث. غاية.

تفسير: الآزالُ جمعُ أَزَلٍ، وهو الدّهرُ. وهَزِجُ النّهار: الذّبابُ. والبعوضُ: البقُّ. (الفصول والغايات، ص ١٦٩).

٢ ـ ويقول في فَصْلٍ آخر: «ما حَرَسَ ربُّك فلا مُخترِسَ له، وما حَفِظ أمِنَ الضّياعَ،

فهو حفيظٌ. السّماءُ متى أمَرَ مطيعةٌ له، والأرضُ تقبلُ أوامِرَه، والنّجومُ تابعةٌ إرادتَه. يكلأ عبادَه بعَينٍ كبُرت عن القَذَى، وغنيتْ عن الإثْمِدِ، وشَرُفت أن تهجع أبدا.

حمدًا لكَ إلهي؛ لا أعلَمُ وقتَ إسكانِكَ لي في دارِ البلاء وقد عشتُ فيها ما شئتَ، وأعيشُ ما تشاء، وأنا شاكٍ إليكَ أثقالَ الزّمَن، فإذا قضيتَ عنها الرّحلةَ فأعِنّي على تلك الغُصَصِ والغمَرات فإنّي منها فَرِقٌ، وبي من الحياة مَلَلٌ. على أنيّ أرفُلُ في ثياب نِعَمِك جُدُدًا. أشكرُك وأنا مُقِرٌّ بالعجز عمّا يجب لك. خلقْتَني ضعيفًا فعبدتُّك عبادةَ الضّعفاء، ولم أُلْفَ من المآثِمِ عَبِدًا. أنا برحمتكَ مكلوءٌ، وخيرُك عليَّ مُسْبَلٌ يَرِدُ بالغداة والعشيّ. . .

تفسير: المُحْتَرِسُ السّارقُ؛ ومِنْه: لا قَطْعَ في حَرِيسة الجبَل: أي الشّاةِ التي تُسْرَق منه. والعَبِدُ الأنِفُ... (الفصول والغايات، ص ١٩٦ ـ ١٩٧).

٣ ـ ويقول في فَصْل ثالث: «أدعوكَ وعمَلي سيّئٌ ليحسُنَ، وقلبي مُظْلِمٌ لكي ينير. وقد عدَلْتُ عن المحَجّة إلى بُنيّاتِ الطّريق، وأنتَ العَدْلُ، ومن عَدْلِك أخافُ. يا مَنْ سَبّحَ له زُرْقةُ الأُفُق وزُرْقةُ الماءِ وحُمْرَةُ الفَجْرِ وحُمْرَةُ شَفَقِ الغروب. وإن كان الدّمعُ يُطفئ غضبَكَ فهَبْ لي عينَيْن كأنّهما غَمامتا شَتِيٍّ تَبِلانِ الصّباحَ والمساء، وارزقْني في خوفِك بِرَّ والدي وقد فادَ، بِرُّه إهداءُ الدّعوةِ له بالغدوّ والآصال. فأَهْدِ، اللّهمّ، له تحيّةً أبقى من عُرْوة الجَدْب، وأذكى من وَرْد الرّبيع، وأحسنَ من بوارق الغَمام، تُسفِرُ لها ظُلمةُ الجَدَث ويخضرّ أغبرُ السَّفاةِ ويَأْرَجُ ثرى الأرض، تحيّةَ رجُلٍ للُّقْيا ليس بِراج. غاية

تفسير: بُنيّاتُ الطّريق الطُّرُقُ الخفيّةُ يُضَلُّ فيها. والشّتِيُّ مطرُ الشّتاء. وفادَ ماتَ. والسَّفاةُ ترابُ القبرِ، وجمعُه سَفًى، وكلُّ تُرابٍ سَفًى؛ قال أبو ذؤيب:

فلا تَلْمَسِ الأفعى يداكَ تُريدُها ودَعْها إذا ما غيّبتْها سَفاتُها

(الفصول والغايات، ص ٢٥٩).

وما يخالُه المرءُ جديرًا بالملاحظة في هذه النّماذج للغرض الذي نحن إزاءه ما يأتي:

١ ـ الرّوحُ الشفّافُ الوَرِعُ الذي تمتّع به أبو العلاء. وهو رُوحٌ يَقِظٌ جدًّا لعظَمة الخالق العظيم سبحانه، ولصَيرورة الإنسان إليه في نهاية المطاف.

٢ ـ إحساسُ أبي العلاء القويُّ بالنِّعَم التي يغدقها المولى سبحانه عليه وهو في هذه الدّنيا.

٣ ـ إلحاحُه على تقصيره في الإتيان بما يُرضي ربّه، ودعاؤه الملِظُّ أن يهيّئه خالقُه لكي يكون عابدًا بكلّ ما أوتي من قدرة.

٤ ـ يربط أبو العلاء ربطًا قويًّا بين الارتقاء الرّوحيّ والأداء اللّغويّ العالي؛ ويقدِّم في فصوله النثرية شاهدًا قويًّا على الصّلة القويّة بين الحساسيّة الدّينيّة والحساسيّة الفنيّة الأدبيّة.

٥ ـ يقدِّم أبو العلاء صورةً مشرقةً للأدب المؤدَّب ،الذي يسمو بالنّفس، ويرقّي الحِسَّ، ويرتقي بالإنسان في مدارج الكمال الإنسانيّ.

٦ ـ يقال عن مؤلّفات الجاحظ إنّها تُعلِّم العقلَ أوّلًا والأدبَ ثانيًا، وفي مقدورنا أن نقول إنّ تصانيفَ أبي العلاء تعلِّم العقلَ والأدبَ والتديّنَ الإيجابيّ النظريّ والعمَليّ؛ وتعلّم أيضًا العربيّةَ في مستوياتٍ عليا من فَصاحتها وقوّة بيانها.

خامسًا ـ الكلمة الأخيرة:

أظهرَ لنا البحثُ والتأمّلُ الذي تقدّمت جزئيّاتُه أنّ أبا العلاء كان في إملائه «الفصولَ والغايات» على طلّابه محكومًا بقَصْدٍ ثُنائيّ تجلّى على امتداد المادّة العلميّة المقدَّمة فيما وصل إلينا من الكتاب. ويتمثّل ذلك في أنّه أراد أن يعلِّم غريبَ العربيّة

وراقيَ أساليبها وقضايا تاريخها الأدبيّ والثقافيّ من خلال فصول أدبيّةٍ عالية المستوى في مضمار الفصاحة والبلاغة، حمّلها مدلولاتٍ تأمليّةً إيمانيّةً مستمَدّةً من التقليد القرآنيّ والحديثيّ، ومؤسَّسةً في المقام الأوّل على تمجيدِ الخالق العظيم سبحانه ولَفْتِ الأنظار إلى آياته في الأنفس والآفاق. كان همَّ أبي العلاء في «الفصول والغايات» أن يعلِّم طلَبَةَ العِلْم مستوى عاليًا من العربيّة وثقافتها بمادّةٍ روحانيّة شفيفة قادرةٍ على توسيع الفضاء المعرفيّ الإيمانيّ عند الإنسان. ومحصِّلةُ القول هنا أنّ حكيمَ المعرّة يبدو هنا محقِّقًا لمقولةٍ ندعو إليها منذ بعض الوقت، وهي الأدبُ المؤدِّبُ الذي يرتقي بالإنسان في معارج الرّقيّ الإنسانيّ.

والله، سُبحانه، هو الهادي إلى سَواء السّبيل.



أبعادُ الذّات والموضوع في الكتابة العِلْميّة والكتابة الأدبيّة

ـ ملخّص الورقة:

يُقصَد بـ «الذّات» في هذه الورقة «الأنا» الواعيةُ المتهيّئةُ للكتابة في الموضوعات العلميّة أو الأدبيّة؛ أي مجموعُ المَلَكات الإدراكية البشريّة المسؤولة عن اقتراح الفِكَر وبلورتها وتنظيمها وإخراجها في بياناتٍ تعبيرية لغويّة مكتوبة موجّهة إلى جمهور مقصود. ويراد بـ «الموضوع» هنا مادّةُ المعالجَة في الكتابة العلمية أو الأدبيّة، سواءٌ أكانت فكرةً أم شيئًا أم شأنًا.. فقد يكتب طبيبٌ وشاعرٌ في شأن مَرَضٍ من أمراض العين، كالرَّمَد مثلًا، واصِفَيْنِ طبيعةَ المرض وأعراضَـه وما يُحدثه في المريض من آثار، مقترحَيْنِ ما يمكن أن يكون دواءً له وعلاجًا. وفي هذا المثال، عندنا ذاتان هما ذاتُ الطّبيب وذاتُ الشّاعر، وموضوعٌ واحدٌ هو «الرَّمَد». فالذّاتُ هنا ممثِّلةٌ لجملة العناصر النفسيّة المسؤولة عن الكتابة والتأليف. أمّا الموضوعُ فهو المادّةُ المعالجَة أو المتناوَلة subject matter.

وتنطلقُ الورقةُ من فَرْضيّةِ أنّ الذّاتَ في الكتابة العلميّة منشغلةٌ انشغالًا شِبْهَ تامّ بالموضوع الذي تعالجه، مُستلَبةٌ له، مأخوذةٌ تمامًا بنَقْل حقائقه ودقائقه وتفاصيله. فتهيُّؤها وتيقّظُها مشدودانِ تمامًا إلى ماهيّة موضوعها وحقيقته المادّية؛ ومن هنا تتحدّث عنه بلُغة الأرقام والحجوم وجملة المشخِّصات المميّزة بدقّة. أي إنّها مشغولةٌ بـ «المعلوم»،

منهمِكةٌ في تعيين خاصّيّاته ومحدّداته، هو في ذاته، غيرَ قاصدةٍ إلى بيان موقفها منه، إيجابًا أو سَلْبًا، وغيرَ مهتمّة في كتابتها العلميّة بإحداث ما يُسمّى «خلابة» في أنفس جمهورها القارئ. وتكون الخاصّيّاتُ التعبيريّةُ للُغة الكتابة العلميّة نتاجًا لهذا الانشغال التامّ بالموضوع. ولأمرٍ ما، سمّى لسانُنا العربيُّ المبينُ «العِلْمَ» بهذا الاسم؛ وذلك أنّ العِلْمَ هو «إدراكُ الشيءِ بحقيقته..إدراكُ ذاتِ الشّيء» (الرّاغب الأصفهانيّ: مفرداتُ ألفاظ القرآن، مادّة «علم»).

أمّا في الكتابة الأدبيّة فإنّ الذّاتَ المنتِجة للكتابة أو التأليف منشغلةٌ انشغالًا تامًّا بمعرفتها الحَدْسيّة التي محورُها العامُّ موضوعُ المعالجة، منهمكةٌ في إنشاء بيانٍ تخييليّ تصويريّ قادرٍ على تصويرِ طاقاتها الإبداعيّة في ميدان التأليف من جهةٍ، وإحداثِ أكبر قدْرٍ من التأثير في نفوس مَنْ يتلقّون مُنجَزَها التأليفيّ من جهةٍ أخرى. الذّاتُ هنا مُهَمَّةٌ بعالَمها الإبداعيّ التخييليّ المعبّر الموحي. وينشأ عن ذلك لغةٌ للكتابة الأدبيّة روحُها التعبيرُ المصوِّرُ الإشاريّ، حتّى قال بعضُهم: الإشارةُ لغةُ القلب، والعبارةُ لغةُ العقل.

وستُضمَّن الورقةُ تطبيقاتٍ لهذه الفَرْضيّة على إنشاءاتٍ علميّة وأدبيّة، تُوضح الخُلاصاتِ النظريّةَ التي تنتهي إليها. ويتخلّل المناقشةَ تناولٌ لِلَحظات تدخّلِ الذّات في التأليف العلميّ، وعكوف الذّات على تصوير انفعالها بالموضوع في التأليف الأدبيّ.

ـ العرضُ والمناقشة:

آ ـ مجالُ العِلْم ومجالُ الأدب:

الكتابتانِ العلميّةُ والأدبيّةُ ضربانِ من الصّنعة الكتابيّة يختلف أحدُهما عن الآخر في المقام الأول تبعًا لحال الذّات في تعاملها مع الموضوع. فالذّاتُ في الكتابة والتأليف تتعاملُ

مع موضوعها ضربَيْنِ من التّعامل؛ تعاملًا عِلْميًّا وتعاملًا أدبيًّا. ويختلف مجالُ العِلْم عن مجال الأدب؛ فالعِلْمُ في جوهره إدراكُ الأشياء على ما هي عليه في وجودها المتعيِّن،مثلما يقول الرّاغبُ الأصفهانيّ في شأنه «هو إدراكُ الشيءِ بحقيقته. إدراكُ ذاتِ الشيء» (الرّاغب الأصفهانيّ: مفرداتُ ألفاظ القرآن، مادّة «علم»). ووظيفةُ العالِم أن يزداد بصَرًا بالمعلوم ماهِيّةً ومكوِّناتٍ وحُجومًا وألوانًا وخصائصَ. فإذا ما حصل هذا للعالِم استطاعَ أن يُعْلِم الآخرين بذلك. والعِلْمُ بالموضوعات أو الأشياء يظلّ قليلًا قياسًا إلى عِلْم الخالق سبحانه؛ ومن هنا جاء قولُه تعالى: «وما أوتيتُم من العِلْم إلّا قليلًا» [الإسراء/ ٨٥]. ولهذا السّبب عُلِّم الإنسانُ أن يدعو بهذا الدّعاء: «وقُل رَّبِّ زِدْني عِلْمًا» [طه/ ١١٤]. ويظلّ الإنسانُ في رحلة التعلّم والعِلْم محتاجًا إلى المزيد، ولذلك قال شاعرُ العرب:

وأعلَمُ عِلْمَ اليومِ والأمسِ قبْلَه ولكنّني عن عِلْم ما في غَدٍ عَمِ

أمّا الأدبُ فمجالُه تصويرُ أصداء الموضوعات في رُقْعةِ النفس. فقد أوتي الإنسانُ، على الجُملة، حساسيّةً خاصّةً إزاء إدراك الأشياء والفِكَر والهواجس؛ ينفعل بها انبساطًا وانقباضًا، فَرَحًا وتَرَحًا. ويُفترض أن تكون هذه الحساسيّةُ عند جَمهرة الأدباء من نوعٍ خاصّ إرهافًا وحدّةً وتأثّرًا. وينشأ عن ذلك اختلافٌ في طريقة التعبير بين الإنسان العاديّ والأديب الفنّان، وبين العالِم والأديب. ولو جاز لنا أن نفترض أنّ كلًّا من العِلْم والأدب تصويرٌ ووصْفٌ، وأنّ كلًّا من العالِم والأديب مصوِّرٌ، لجاز لنا أن نقول أيضًا إنّ مادّة التصوير عند كلّ منهما مختلفة. فالمصوَّرُ في العِلْم الواقعُ من جهة ما ينكشف للعالِم من حقائقه ودقائقه وتفاصيله. أمّا المصوَّرُ في الأدب فهو انعكاسُ الواقع، بتنويعاته ومَجاليه المختلفة، على مرآة نفس الأديب. وينشأ عن ذلك أنْ تتماثلَ

صُوَرُ هذا الواقع عند العلماء، وتتباين عند الأدباء، بل عند الأديب الواحد في أزمنةٍ مختلفة وأوضاعٍ متباينة. وفي هذا الشأن يقول المرحومُ الدّكتور شوقي ضَيف: «العالِمُ لا يصدُرُ في عِلْمه عن نفسه، وإنّما يصدُرُ عن الواقع الخارجيّ؛ ليُثْبت ما يريدُ إثباتَه من القوانين في الطّبيعة وغير الطّبيعة مقيَّدًا بالمنطق العقليّ وأدلّته وبراهينه وتفاصيلها السّليمة ومقدّماتها السّديدة. أمّا الأديبُ فلا يعبأ بذلك كلّه، إنّما يعبأ بما يشعُرُ به في نفسه إزاء الواقع، فهو يستمدّ من داخله مازجًا الواقعَ الخارجيّ بمشاعره وما يضفيه عليه من حالاته النفسيّة ودقائقها المعنويّة» (في النقد الأدبيّ، ص ٦٩).

ب ـ مبلغ تدخّل «الذّات» في نوعَي الكتابة:

في مستطاع المتأمِّل أن يقول إنّ «الذّات» العالِمة تكون في كتابتها منهمكةً في تقديم الحدّ الأقصى من محدِّدات موضوعها ومعيِّناته؛ لأنّ قَصْدها منصَرِفٌ إلى إعلام الآخَرين بذلك. وكأنّه في مقدورنا أن نقول إنّها موجودةٌ ليس لنفسها هي بل للآخرين؛ تكشف لهم الحقائقَ وتبيّن لهم الدّقائق، حتّى إنّ العرب قالت في هذا الشأن: «قتَلَ فلانٌ الشّيءَ عِلْمًا أو خُبْرًا».

أمّا «الذّاتُ» الأديبة فتكون كتابتُها مُنفعِلةً بموضوعها تمامًا، بل ربّما تكون مستغرَقةً فيه إلى حدّ الغياب والذّهول، غيرَ واضعةٍ في الحسبان أنّها مطالَبةٌ بتقديم محدِّداتِ موضوعها ومعيِّناته إلى الآخرين.

ولعلّ الأمرَ يتّضح أكثر حين نُعيد إلى الأذهان أنّ مادّة الكتابة العلميّة قد تكون نتاجَ عمَلِ فريقٍ كاملٍ مستعمِلٍ لآلات السَّبْر والقياس والموازنة والتحليل، ومعتمِدٍ أحيانًا ما يُسمّى «العِينة» أو النّموذج؛ أمّا مادّةُ الكتابة الأدبيّة فِنتاجُ انفعالِ ذات الأديب

وحْدَه بموضوعه، ولا مجالَ هنا لعملِ فريقٍ، أو استعمالِ آلاتٍ أو اعتماد عِينةٍ أو نَموذج؛ وهذا «هو معنى قولهم: إنّ الأدبَ ذاتيّ، والعِلْمَ موضوعيٌّ، فالعالِمُ يتناولُ حقائقَ الواقع محاوِلًا أن يصفها كما هي، غيرَ مضيفٍ إليها أيّ شيءٍ من داخله أو من مشاعره وتصوّراته، إذ لا ينسخ نفسَه، إنّما ينسخُ الواقعَ وحقائقَه وقوانينَه. أمّا الأديبُ فلا يهمّه الواقعُ ولا حقائقُه وقوانينُه، إنّما تهمّه نفسُه وحقائقُها الوِجْدانيّة ودخائلُها الشّعوريّة» (في النقد الأدبيّ، ص ٦٩).

وينشأ عمّا تقدّم، مثلما بيّنّا قبْلُ، أنّ الأوصافَ العِلْميّة للموضوع الواحد تميل إلى أن تكونَ واحدةً عند علماء مختلفين؛ لأنّها معطياتُ انكشاف الواقع وتعرّفه الدّقيق وتحدُّد مكوّناته وخاصّيّاته في آلة إدراك العالِم؛ أمّا الأوصافُ الأدبيّة للموضوع فمتغيّرةٌ عند الأديب نفسه تَبعًا لحالته النفسيّة، وعند الأدباء المختلِفين تبعًا لتباين كمّ انفعالهم بالموضوع وكَيْفِه، وتَبعًا لنظرتهم إلى الأشياء ولعوامل أخرى كثيرة. وسأسمحُ لنفسي هنا بأن أستشهد ببيتٍ قاله الشّاعرُ الفارسيّ الهنديّ ميرزا بيدِلْ (ت ١١٣٣هـ) مصوِّرًا فيه حالَ النفس في النّظَر إلى الوجود المادّيّ والموقف منه، وذلك إذ يقول:

لو اتّسعَ القَلْبُ ما ظهرَ هذا المرْجُ ⁂ خرَجَ لونُ الخَمْرِ من شدّة ضيق الزُّجاج

«والفكرةُ في هذا البيت أنّ هذا العالَمَ الحسّيّ لا خطرَ له، بل لا وجودَ له، إلّا عند مَنْ ضاق عن إدراك الحقائق الكُبرى التي يختفي معها هذا العالَمُ، كالخَمْر يُظهِرُ لونَها كأسُ الزّجاج لضيقها». وفي الجُمْلة، راقت هذه الفكرةُ العلّامةَ محمّد إقبال فقال:

ذي سَماءٌ وجِبالٌ وفِجاجْ ⁂ ذاكَ حقٌّ، أَمْ عُيونٌ في اعوجاجْ؟

فرّقَ الآراءَ إثباتٌ ونَفْيٌ ⁂ أهْيَ دُنيا أم خِداعٌ في الحِجاجْ؟

عُقــدةٌ قَــدْ حلّهــا بيــدِلُ حقًّــا أعجــزَتْ مِــنْ قبْلِــه كــلَّ عــلاجْ

«ما بدا ذا المزْجُ لَـوْ في القلـبِ وُسْـعٌ بانَ لونُ الخمْرِ مـن ضـيقِ الزّجـاجْ»

ولستُ هنا طبعًا في صدد قَبول هذه الفكرة الشّعريّة أو ردّها، بل ما أبتغيه هو النصُّ على تغيّر موقف «الذّات» الأديبة من الموضوعات التي تعالجها، في مُقابل ثَباتِ موقفِ «الذّات» العالِمة إزاءَ موضوعها.

لكنّ ذلك لا ينبغي أن يُغيِّب عنّا الإشارةَ إلى أنّ المنتَجَ في الكتابة العلميّة ذو طبيعة متغيِّرة على المدى البعيد؛ لأنّ انكشافَ حقائق الأشياء للعالِم قد يكون متوهَّمًا؛ فربّما يخال أنّ فكرةً علميّة عن شيءٍ من الأشياء حقيقةٌ لا مجالَ لدَفْعها، ثمّ يتبيّن له بعد حين أنّ الأمرَ ليس كذلك، فيغدو ما ظُنّ حقيقةً في وقتٍ خُرافةً في وقتٍ آخر. أمّا المنتَجُ في الكتابة الأدبيّة فأَمْيلُ إلى الدّوام، لتصويره وَقْعَ الأشياء في رُقْعة نفس الأديب، والأنفسُ مخلوقةٌ من نفسٍ واحدة؛ ومن هنا تكون «حقائقُ الأدب النفسيّةُ أكثرَ ثبوتًا وخلودًا في الحياة الإنسانيّة من حقائق العِلْم والعقل، فشِعْرُ هوميروس وامرئ القيس والمتنبّي وشكسبير وأضرابهم ما زال يُمتِعُنا ويلذُّنا كما كان يُمتع ويلذّ معاصرِيهم، أمّا حقائقُ العِلْم التي كانت تُعاصرهم فقد بليت وذهبت مع الرّيح» (في النقد الأدبيّ، ص٧٠).

جـ ـ آثارُ تدخّل «الذّات» في نوعَي الكتابة:

ينشأ عن عدَم تدخّل «الذّات» في الكتابة العلميّة تَجدّدُ نظريّات العِلْم وتعرّضُها للتغيّر والاختلاف وإبطالُ الحديث منها القدِيمَ أحيانًا؛ لارتباط ذلك بحقيقة المحجوب الذي كُشِف وصِدْق هذا المكشوف. كما ينشأ عن تدخّل «الذّات» الكبير في الكتابة الأدبيّة ثباتُ النّظَرات والحدُوس الأدبيّة واستمرارُ تأثيرها في النفس؛ ذلك لأنّها

قائمةٌ على أشياءَ ثابتةٍ فينا: على طبيعتنا البشَريّة. وأصولُ هذه الطبيعةِ النفسيّة والشعوريّة لا تتغيّر ولا تتحوّل من زمانٍ إلى زمان ولا من مكانٍ إلى مكان، لم تتغيّر في الماضي ولا في الحاضر، ولن تتغيّر في المستقبل، فالنّاسُ سيظلّون يحيون بنفس الدّوافع والعواطف والغرائز والبواعث» (السّابق، ص٧١).

وينشأ عن ذلك أيضًا أن تختلف قيمةُ الموضوع أو المادّة المقدّمة في نوعَي الكتابة هذَين؛ فقيمةُ المعطى في الكتابة العلميّة مرجعُها مطابقتُه للواقع والحقيقة؛ وقيمةُ المعطى في الكتابة الأدبيّة لا ترجعُ إلى هذه المطابقة. ومن هنا في مقدورنا أن نصف المعطى في الكتابة العلميّة بأنّه صادِقٌ أو كاذبٌ، وليس في مقدورنا أن نقول ذلك للأديب إذ «كلُّ ما يقولُه الأديبُ صادقٌ؛ لأنّه يصوّر به نفسَه» (نفسه، ص ٧٢).

وينشأ عن ذلك أيضًا أن تنعدمَ التعليلاتُ التخييليّة في الكتابة العلميّة وتكثر في الكتابة الأدبيّة؛ حتّى إنّ شيئًا من ذلك جُعِل عنصرًا من عناصر التّقانات البديعيّة في البلاغة العربيّة يُعرف بـ «حُسْن التعليل». ومن ذلك مثلًا قولُ أبي هلالٍ العسكريّ (ت ٣٩٤هـ) معلّلًا الهيئةَ التي تَظهَر عليها زهرةُ «البنفسج»:

زعـمَ البنفْـسَجُ أنّـه كعِـذارِه حُسْنًا فسَلّوا مِنْ قَفاهُ لِسانَه

«فخروجُ ورقةِ زهرة البنفسج إلى الخَلْف ظاهرةٌ طبيعية ثابتة، ولا علّةَ لها في الظّاهر على الأقلّ، لكنّ الشّاعر علّلها بتعليلٍ تخييليّ لطيف هو أنّ البنفسجَ اغترّ بجماله فزعم أنّه في الحُسْن كعِذار الحبيب كَذِبًا وافتراءً، وكانت عقوبتَه أن سُلّ لسانُه من قَفاه» (عيسى علي العاكوب: المفصَّل في علوم البلاغة العربية، ص ٥٩٦).

ومن حسَن ذلك أيضًا قولُ الصّوليّ يعلّل هُبوبَ الرّيح وسَتْرَها وجهَ المحبوبة

عندما همّ بتقبيلها:

الـــرّيحُ تحـــسدُني علَيْـــــ	ـــــكِ، ولم أخَلْهــــا في العِـــدا
لمّـــــا همَمْــــــتُ بقُبلـــــةٍ	ردّتْ عـــلى الوَجْـــه الـــرّدا

(السابق، ص ٥٩٦)

وليس في مستطاع أحدٍ أن يقول لقائل ذلك إنّه كاذبٌ مدّعٍ مخالفٌ للواقع؛ لأنّه لا وجودَ للواقع هنا؛ بل مرجعُ الأمرِ أنّ مبنى الأدَب على التخييل والإيهام، وليس على العقل والواقع. وقد جاء في مصادر الفلسفة القديمة أنّ وظيفةَ الخَطابة الإقناعُ ووظيفةَ الشّعر التخييلُ.

ومن آثار تدخّل «الذّات» في الكتابة الأدبيّة وعدَمِ تدخّلها في الكتابة العلميّة اختلافُ أسلوب التعبير في نوعَي الكتابة. ونخال الأمرَ محتاجًا إلى معالجة مستقلّة ههنا محلُّها.

د ـ الذّاتُ وأسلوبُ التعبير في نوعَي الكتابة العلميّة والأدبيّة:

يُعنى بالأسلوب في المجال الذي نحن فيه طريقةَ التعبير. وهو «معانٍ مرتّبةٌ قبْلَ أن يكون ألفاظًا منسّقةً، ويتكوّنُ في العقل قبل أن ينطق به اللّسانُ أو يجري به القلَمُ» (أحمد الشّايب: الأسلوب ـ دراسة بلاغيّة تحليليّة لأصول الأساليب الأدبيّة، ص ٤٨). ولأنّ المادّةَ التي تتعامل معها «الذّاتُ» في نوعَي الكتابة اللذين نحن في صددهما متباينةٌ، يتباينُ أسلوبا الكتابة العلميّة والأدبيّة تباينًا كبيرًا في التّعبير عن الموضوع الواحد؛ إذ يحكمُ الكتابةَ العلميّة منطقُ العقل، ويحكمُ الكتابةَ الأدبيّةَ منطقُ العاطفة والانفعال، كما يقول د. شوقي ضيف (في النّقد الأدبيّ، ص ٧٤).

وابتغاءَ إيضاحِ مرادنا هنا نقدِّم نموذجَين، أوّلهما للكتابة العلميّة وثانيهما للكتابة

الأدبيّة، وقد عالجا موضوعًا واحدًا؛ لكي نخلص من ذلك إلى تعرّف تأثير تدخّل «الذّات» في الكتابتين العلميّة والأدبيّة. وعندنا هنا عالِمٌ وأديبٌ وقفا أمامَ موضوعٍ واحد هو أهرامُ مصر:

- يقول مؤلّفُ كتاب «تاريخ مِصْر إلى الفتح العثمانيّ» (ص ١٦ ـ ١٧، نقلًا عن الأسلوب للشايب):

«كان القصْدُ من بناءِ الأهرام إيجادَ مكانٍ حَصين خفيّ يوضعُ فيه تابوتُ المِلك بعد مماته؛ ولذلك شيّدوا الهرمَ الأكبر وجعلوا فيه أسرابًا خفيّةً زَلِقةً صعبةَ الولوج لضيقها وانخفاض سقفها وامّلاسها؛ حتّى لا يتسنّى لأحدٍ الوصولُ إلى المخدَع الذي به التابوت. ومن أجل ذلك أيضًا سُدّ مدخلُ الهرَم بحَجَر هائل متحرّك، ولا يعرف سرّ تحريكه إلّا الكهَنةُ والحُرّاس، ووضعتْ أمثالُ هذا الحجَر على مِسافاتٍ متتابعة في الأسراب المذكورة. وبهذه الطّريقة بقي المدخلُ ومنافذُ تلك الأسراب مجهولةً أجيالًا من الزمان. ويُعدّ الهرَمُ الأكبرُ من عجائب الدّنيا؛ قرّر المهندسون والمؤرّخون أنّ بناءه يشمل/ ٢٣٠٠٠٠٠/ حجر، متوسّطُ وزن الحجر منها طَنّانِ ونصف طنّ. وكان يشتغل في بناء الهرَم مئةُ ألفِ رجلٍ يُستبدلُ بهم غيرُهم كلَّ ثلاثة أشهر، وقد استغرق بناؤه عشرين عامًا. وجميعُ هذا الهرَمِ شُيِّد من الحجَر الجيريّ الصُّلْب ما عدا المخدَعَ الأكبر، فإنّه من الصَّخْر المحبّب. وكان الهرَمُ مغطّى بطبقةٍ من الجرانيت فوقها أخرى من الحجَرِ الجِيريّ المصقول، ووَضْعُ المِلاط بين الأحجار في غاية الدّقّة، حتّى كأنّ الناظرَ إلى الهرَم يظنّه صخرةً واحدة» (الأسلوب، ص ٦٦ ـ ٦٧ عن تاريخ مصر إلى الفتح العثمانيّ ص ١٦ ـ ١٧).

ـ ويقول مؤلّف كتاب «حديث عيسى بن هشام» في وصف الأهرام:

«ولمّا وقفت بنا الرّكابُ في ساحة الأهرام، وقفنا هناك موقفَ الإجلال والإعظام، قُبالةَ ذلك العَلَمِ الذي يطاول الرّوابيَ والأعلام، والهضبةِ التي تعلو الهضابَ والآكامَ، والبِنْيةِ التي تشرُف على رضوى وشَمام، وتبلى ببقائها جِدّةُ اللّيالي والأيّام، وتطوي تحت ظلالها أقوامًا بعد أقوام، وتفنى بدَوامها أعمارُ السّنينَ والأعوام؛ خَلِقتْ ثيابُ الدّهر وهي لا تزال في ثوبها القشيب، وشابت القرونُ وأخطأ قرنَها وَخْطُ المشيب، ما برحتْ ثابتةً تناطحُ مواقعَ النّجوم، وتسخر بثواقب الشُّهب والرّجوم» (الأسلوب، ص ٦٨، عن «حديث عيسى بن هشام، ص ٤٠٥ ط ٢).

وابتغاءَ بيان التأثير الذي تُحدثه درجةُ تدخّل «الذّات» في الموضوع في أسلوبَي الكتابة العلميّة والأدبيّة، في مقدور المرء أن يخلُص من تأمّل المقطعين السّابقين إلى الملاحظات الآتية:

أوّلًا ـ في المقطع الأوّل، نشأ عن انهماك «الذّات» العالِمة في تحصيلِ المعلومات المتّصلة بالموضوع وتقديمِها على نحوٍ صحيح ودقيق وتفصيليّ أن جاء أسلوبُ الكتابة العلميّة على هذا النحو:

١ ـ مصوِّرًا لِبنية الشّيء أو هيئة تركيبه على نحْوٍ معيّن، معلِّلًا كونَه على هذه الصّورة؛ فالقصدُ من بناء الهرَم إيجادُ مكانٍ يوضع فيه تابوتُ الملِك بعد وفاته؛ والمكانُ المعَدُّ لذلك ينبغي أن يكون حصينًا وخفيًّا؛ واستدعى ذلك أن يُشيّد الهرَمُ الأكبرُ وتُجعلَ فيه أَسْرابٌ؛ وهذه الأسرابُ خفيّةٌ زَلِقةٌ صعبة الولوج لضيقها وانخفاض سقفها وامّلاسها. واستدعى ذلك أيضًا أن يُسَدّ مدخلُ الهرَم بحجَر، وهذا

الحجرُ هائلٌ ومتحرّكٌ ولا يعرف سرَّ تحريكه إلّا الكهَنةُ والحُرّاس، وأن يوضع أمثالُ هذا الحجَر على مِسافاتٍ متتابعة في الأسراب.

٢ ـ مقدِّمًا حقائقَ الموضوع وجزئيّاتِه بلُغة الأرقام والمقادير، أي بأسلوبٍ تعبيريّ متّسمٍ بالدّقة والضّبط، غيرَ متأثّر بالحالة الوِجْدانيّة للمنشئ البتّة. ذلك أنّ المهندسين، أي علماءَ المقادير والنّسَب، هم الذين قرّروا أنّ بناءَ الهرَم الأكبر يشتمل على ٢٣٠٠٠٠٠ حجرٍ، متوسّطُ وزْنِ الحجَر الواحد منه طنّانِ ونصفُ طنّ، وأنّه كان يشتغل في بنائه مئةُ ألفِ رجلٍ يُستبدل بهم غيرُهم كلَّ ثلاثة أشهر، وأنّ بناءه استمرّ عشرين عامًا.

٣ ـ مُظهِرًا التفاصيلَ والدّقائق في تصوير الجزئيّات الخفيّة؛ فالهرَمُ الأكبرُ كلُّه شُيِّد من الحجَر الجِيريّ الصُّلْب ما عدا المخدَعَ الأكبر، فإنّه من الصّخر المحبّب. وهذا الهرَمُ كان مغطّى بطبقة من الجرانيت فوقها أخرى من الحجر الجيريّ المصقول»..

٤ ـ متّصفًا بالوضوح والمباشَرة في التناول، مُعْرِضًا عن استعمال المجازات والتّمثيلات وضُروب المحسّنات البديعيّة المعنويّة واللّفظيّة؛ فشمسُ العقل هنا تُري الأشياءَ على ما هي عليه، بتعبيرٍ كاشفٍ مبينٍ مضيء يتخلّل عقلَ المدرِك، ويقدِّم له بهجةَ المعرفة والكشْف لا بهجةَ التلذّذ بالتخييل والموسيقا وجماليّات الأداء المختلفة.

٥ ـ عارِضًا المعارفَ المقدَّمة بقَدْرٍ من التسلسل المنطقيّ، الذي تُسلِمُ فيه المقدّماتُ إلى النتائج، على نحو يسهِّل إدراكَ المراد، ولا يسمح بتشتّت الذّهن وانشغاله بعمليّة الفَهْم وتحصيل المعاني.

٦ ـ قاصِدًا إلى تقديم الحقائق والمعارف والمعلومات؛ لتوسيع آفاق المعرفة ومضاعفة الخبرة بالموضوعات المعرفيّة.

ثانيًا ـ في المقطع الثاني، نشأ عن انهماك «الذّات» الأدبية في تصوير وَقْع الموضوع على رُقْعة النفس وتمثيل الجيَشان الذي تعانيه أن جاء أسلوبُ الكتابة الأدبيّة على هذا النحو:

١ ـ مصوِّرًا الشّعورَ الذي وقع الأديبُ تحت وطأته عندما وقفت به وبصحبه الرّكابُ في ساحة الأهرام، وهو شعورٌ بالإجلال والإعظام استبدّ بنفسه نتيجةً للإحساس بالفارق المذْهِل بين شخص الأديب وشخص الهرَم، الذي استعار الأديبُ للتعبير عنه لفظَ «العَلَم»، وهو الجبَلُ الضّخم. وقد أرجع شعورَ الإجلال والإعظام الذي عاشه إلى أمرين هما: عُلُوُّ الهرم ومطاولتُه الرّوابي والأعلام، واستمرارُ بقائه على ما هو عليه على امتداد الأعصار. وههنا تصويرٌ لحَدْس النفس وشعورها وجَيَشانها وانفعالها بموضوعها، وهو غيرُ تصوير العالِم الذي يصف محدِّداتِ الموضوع بلُغة الألوان والأحجام والنِّسَب والعناصر المكوّنة والماهِيّات.

٢ ـ مقدِّمًا صورةَ الموضوع في مرآة النفس المنفعِلة بهذا الموضوع بلُغةٍ فيها قدرٌ كبير من التّعميم والتّجْريد والمبالغة. وههنا حالُ النفس الجائشة المثارة المهتزّة، لا حالُ الهرَمِ الذي قدّم المهندسون تحديداتٍ دقيقةً لارتفاعه ومكوّناته والأحجار المستعمَلة في بنائه والعُمّال الذين اشتغلوا فيه. الهرَمُ الموصوفُ هنا شعورٌ خالصٌ قُذِفَ به على عذَبَة اللّسان، على طريقة صُحار بن عَيّاشٍ العَبْديّ، الذي يروي الجاحظُ أنّه سُئِل عن كُنْه البلاغة والفصاحة المتمكّنة في قومه، بني عبد القَيْس، فقال: «هي شيءٌ تجيشُ به صدورُنا فتقذفُه على ألسنتنا».

٣ ـ مُظهِرًا فكرةً عامّةً عن الموضوع لكنّها ضاربةُ الجذور في أعماق النفس. وتتمثّل في الإحساس بالصِّغَر والدّقّة أمامَ الضخامة والعظَمة، وبالزّوال السّريع أمامَ الدّيمومة والاستمرار. وهو ضَرْبٌ من الحَدْس الشّعريّ شبيهٌ بالحَدْس الذي عبّر عنه الشّاعرُ ابنُ خفاجة في خاتمة قصيدته التي موضوعُها «الجبَل»، وذلك إذ يقول:

فقُلْـتُ وقـد نكّبـتُ عنـه لِطِيّـةٍ سـلامٌ فإنّـا مِـنْ مقـيمٍ وذاهـبِ

وأسلوبُ التعبير هنا هو مظهرٌ لفظيّ محمَّلٌ بالحَدْس، وفقَ مقولة الفيلسوف الإيطاليّ كروتشه.

٤ ـ متّصفًا بما أستطيعُ تسميتَه «التلبُّس الأسلوبيّ»، الذي أعني به هنا استعمالَ لُغةٍ مستمَدَّة من المعجم اللّغويّ الشّعريّ والنّثريّ القديم المحفوظ. والأديبُ هنا يصوّر انفعالَه بعظَمة الهرَم ودوامه، ليس بلُغة عصره وألفاظ مُواطنيه، بل بلُغة أدباء عصرٍ سابق تتمتّع بقَدْرٍ من التّبجيل. ويلتقي هنا جَلالُ الموضوع وجلالُ أداة التعبير أو فخامتُها. ويبدو أنّ انفعالَ الجلالِ، أو الإحساسَ بالعظَمة، استدعى التعبيرَ بلُغة التصوير والتمثيل والتماثل الكمّيّ والنّوعيّ لأجزاء العبارة وللفواصل والخواتيم. فالهرَمُ عَلَمٌ يطاول الرّوابيَ والأعلام، وهضبةٌ تعلو الهضابَ والآكام، وبِنيةٌ تشرفُ على رضوى وشَمام...

٥ ـ عارِضًا المضمونَ الانفعاليّ في صورة الهِزّة النفسيّة المنبعِثة من مِشَعٍّ واحِدٍ فيما يُشبه الموجاتِ المتتالية المتدفّقة من مركزٍ واحد. ومبعَثُ ذلك في عِلْم نفس الإبداع الفنّيّ في الشّعر أنّ انشدادَ وَتَر النفس تعجِزُ العبارةُ الواحدةُ عن تظهير

شِدّته، ومن هنا تتعاقبُ التّعبيراتُ المصوِّرة له، ونظفر بما يُسمّى «تكرار الفِكْرة وترديدها».

٦ ـ قاصِدًا إلى التّعبير، والتنفيس catharsis عن النفس، وإلى إحداثِ انفعالٍ عند المتلقّي، وليس ثَمّة قصْدٌ إلى التّعليم هنا.

الخلاصة:

نخلصُ من جُملة ما تقدّم إلى القول:

إنّ «الذّاتَ» في الكتابة العِلْميّة مُخلِصةٌ لموضوعها منهمِكةٌ في إبانة مشخِّصاته ومحدِّداته وكلّ ما مِنْ شأنه أن يصوّره للآخَرين على ما هو عليه؛ وينشأ عن ذلك أنْ تكون المعارفُ العقليّةُ المحصَّلة من دَرْس الموضوع وفحصه وتحليله الأساسَ الأوّلَ للأسلوب العلميّ، وأنْ تتّسم لغتُه بالدّقّة والوضوح والمباشَرة والقدرة على الكشْف والإبانة.

أمّا في الكتابة الأدبيّة فتكون «الذّاتُ» منفعِلةً بموضوعها، شديدةَ الحساسيّة إزاءه والتأثّر به، حريصةً على تصوير استجابتها له؛ وينشأ عن ذلك أن تكون الحدوسُ والانفعالاتُ والتأثّراتُ الأساسَ الأوّل للأسلوب الأدبيّ، وأنْ تتّسم لغتُه بالتّعميم والتجريد والرّمزيّة والتكرار وامتطاء جِياد المجازات والتمثيلات والعناصر الإيقاعيّة والموسيقيّة؛ ذلك لأنّ الإشارةَ لغةُ القَلْب، والعبارةَ لغةُ العقل.

والحمدُ لله ربّ العالمين.

المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أحمد الشّايب، الأسلوب: دراسة بلاغيّة تحليليّة لأصول الأساليب الأدبيّة، ط٥، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة.

٣ ـ الرّاغب الأصفهاني، مفرداتُ ألفاظ القرآن، تحقيق عدنان داوودي، ط٣، دار القلم، دمشق، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٤ ـ شوقي ضيف، في النقد الأدبيّ، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٢م.

٥ ـ عيسى علي العاكوب، المفصّل في علوم البلاغة العربيّة، دار القلم، دبيّ ١٤١٦هـ.



التّعريبُ الفكريّ واللّغويّ للعلوم الأساسيّة والتطبيقيّة
المفهومُ والضّرورات والأدوات

في فضاء القضيّة:

يعني التّعريبُ في المعنى الذي نقصد إليه في هذه الورقة جَعْلَ العربيّة لغةً للتفكّر والتصوّر والتخيّل ولغةً للتدريس والبحث العلميّ والإنشاء والتأليف في الأفرع الدراسيّة المختلفة للعلوم الأساسيّة والتطبيقيّة في الجامعات ومؤسّسات البحث العلميّ العربيّة. فقد ظلّت العربيّةُ ردحًا من الزمن لغةَ الحياة المائجة بالتفكير والإبداع والإنتاج المعنويّ والمادّيّ والتعامل اليوميّ. وكان لعلماء الإسلام في أعصر الازدهار العربيّ الإسلاميّ أن يهضِموا علومَ الأقدمين في أصقاع الأرض مجتمعةً، وأن ينقلوها إلى لغتهم العربيّة، لتتداولها أجيالٌ من المتعلّمين في لغتها العربيّة، وتدركَ دقائقَها وعناصرها، وتضيفَ إليها في مسيرة الحياة العلميّة العربيّة الإسلاميّة منجزاتٍ علميّةً كثيرة حفظتها لنا الكتبُ المخطوطةُ التي وصل إلينا شطرٌ منها لا يُستهان به في تخصّصات مختلفة. وقد تكوّن لدى العرب عبرَ التاريخ تقليدٌ راسخٌ في لُغة العِلْم يورّث الفِكَر والدّقائق العلميّة بلُغة علميّة متخصّصة تراعي التعابير الاصطلاحيّة الخاصّة بكلّ عِلْم من علوم الزمان الذي كانت فيه. ولأنه قُيِّض لأمّة العرب أن تغدو وريثةَ حضارات العالَم القديمة، اليونانيّة والهنديّة والفارسيّة والآراميّة،

وأن تستوعب لغتُهم العربيّةُ علومَ هذا العالَم، عمِلَ ذلك على ارتقاء الحياة العلميّة العربيّة وازدهارها زمنًا غيرَ يسير، وعلى نماء اللّغة العربيّة نفسها واتّساع نطاق معالجتها العلميّة والفكريّة وثراء معجمها اللّغويّ.

لكنّه أتى على العرب حينٌ من الدّهر انشغلوا فيه بمواجهة حملاتٍ متوالية استهدفت وجودَهم ومَحْقَهم وتغييبَ كلّ ما من شأنه أن يُبقيهم أمّةً حيّةً تتفاعل مع العالَم؛ تأخذ منه ما تنتفع به، وتقدِّم إليه ما يمكن أن يكون في حاجة إليه. وقد استفاق العربُ بعد سُباتٍ دام طويلًا ليجدوا أنفسَهم أمام عالَمٍ متقدِّم جدًّا عليهم في مسالك العلوم الأساسيّة والتطبيقيّة. وهو عالَمٌ فُرِض عليهم أن يستفيدوا من منجَزاته العلميّة وتقاليده الرّاسخة في المعارف المختلفة ومآثره المدوّنة بلُغاته هو. والمستلزَمُ الأوّلُ للّحاق بركب هذا العالَمِ المتقدِّم علميًّا تعليمُ أبناء العرب العلومَ الأساسيّة والتطبيقيّة الأجنبيّة بلُغتهم العربيّة؛ لأنّ الأمر كما يقول عالِمٌ غربيّ أسهم في إدخال علوم الغرب الطّبيّة إلى البيئة العلميّة العربيّة منذ وقت مبكّر: «التعليمُ بلُغة أجنبيّة لا تحصل منه الفائدةُ المنشودة، كما لا ينتج عنه توطينُ العِلْم أو تعميمُ نفعه»[1].

وستقف هذه الورقةُ عند النّقاط الآتية:

١ ـ شَمسُ العربيّة التي لن تأفِل.

٢ ـ أهليّةُ العربيّة لأن تكون لغةَ العِلْم والتّعليم والبحث العلميّ والتّقانة.

---

١ ـ هذا القولُ للسيّد كلوت بك (١٧٩٣ ـ ١٨٦٨م)، الطّبيب الفرنسيّ الذي كلّفه محمّد عليّ بالإشراف على مدرسة الطبّ في مصر. انظر في شأنه: قاسم سارة: التعريبُ، جهودٌ وآفاق، دار الهجرة في دمشق وبيروت، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص ٥٣ وما بعد؛ ومحمود فوزي المناوي: أزمة التعريب، مركز الأهرام للتّرجمة والنّشر، القاهرة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص ٤٦.

٣ ـ التّعريب المنشود في هذه الورقة:

ـ التّعريب الفكريّ.

ـ التّعريب اللغويّ.

٤ ـ ضرورات هذا التّعريب.

٥ ـ أدوات هذا التّعريب.

٦ ـ خلاصة ومحصَّل نهائيّ.

وسنتناول هذه النقاط بقدرٍ مناسب من التفصيل.

أوّلًا ـ شمسُ العربيّة التي لن تأفل:

يدنو الامتدادُ الزّمانيّ لاستعمال هذه اللّغة الشريفة من السّتّة عشر قرنًا، قُيّض لها فيه أن تشهد أعصارًا من الازدهار والنّماء وفتراتٍ من الرّكود والجمود. لكنّها على امتداد هذا الأفق الزّمانيّ المديد اكتسبت من المتحدّثين بها من غير أهلها ما لم تكتسبه لغاتٌ كثيرة. وكان لتنوّعِ أجناس الطّارئين عليها واختلافِ ثقافاتهم وتباين لغاتهم الأصليّة أن أكسبتها من مورّثات العبقريّة وعناصر الطّاقة البيانيّة والمرونة الاستعماليّة ما يجعلها أقدرَ على النهوض بالحاجات التعبيريّة المختلفة. ولا ينبغي البتّةَ، ومهما كانت الذّريعة، التقليلُ من شأن اعتقاد العربيّ والمسلم أنّها «اللّسانُ العربيّ المبين»[٢].

وثمّة مَلْحظٌ مهمٌّ هنا؛ وهو أنّ هذه اللّغةَ حالُها كحال الشّمس، ما تكاد تغيب

---

٢ ـ هذا وصفُ المولى، سبحانه، للّسان الذي نزلّ به القرآنُ، وهو اللّسانُ العربيّ؛ إذ قال تعالى في شأن القرآن: «نزَل به الرّوحُ الأمينُ. على قلبك لتكونَ من المنذِرين. بلسانٍ عربيّ مبين» (الشعراء، ١٩٣ ـ ١٩٥). و«العربيّ» هنا الفصيحُ البيّن. انظر: الرّاغب الأصفهانيّ: مفرداتُ ألفاظ القرآن، مادّة «عرب».

حتّى تطلع، وما يكاد ضياؤها يخبو حتّى يسطع. وآياتُ هذا الذي ندّعي ماثلةٌ لكلّ ذي بصيرة يتدبّر تاريخ العرب والمسلمين. وإذا كان لزمان العربيّة وحياتها المديدة أَشْتِيَةٌ (جمع شتاء) فإنّ لها أَرْبِعةً (جمع ربيع) أيضًا. وقد يجادِلُ بعضُ المسلمين، في عصر طغيان التفكير المادّيّ وغلَبته، في حفظ الله العربيّةَ وكلاءتها بتقييضه لها حُفّاظًا وخزَنَةً وحُماةً، لكنّ شموس الحقائق لا تغيّبها غيومُ الميول والأهواء. وقد كان هذا شعورًا مستحكمًا لدى أبناء هذه الأمّة زمنًا طويلًا، وليس من النَّصَفة ولا من الحميّة الإيمانيّة إهمالُ أهمّيته في هذا الزمان الذي نعيش فيه. ولعلّ النصَّ الآتي المقتبَس من مقدّمة «فقهُ اللّغة وسِرُّ العربيّة» للثعالبيّ (ت ٤٢٩م) ممثّلٌ قويٌّ لهذا الشّعور الغلّاب الذي يمكن استثماره الآنَ في بَعْث الثقة في النفوس؛ وسنورده على طُوله:

ولَمّا شرّفَها اللهُ عزّ اسمُه وعظّمها، ورفعَ خطرَها وكرّمها، وأوحى بها إلى خَير خَلْقه، وجعَلَها لسانَ أمينه على وَحْيه، وخُلفائه في أرضه، وأرادَ بقاءها ودوامَها، حتّى تكون في هذه العاجلة لخيار عبادِه، وفي تلك الآجلة لِساكني جِنانه ودار ثوابه، قَيّض لها حَفَظةً وخَزَنةً من خيار النّاس وأعيان الفضل وأنجُم الأرض، تركوا في خدمتها الشّهواتِ، وجابوا الفلواتِ، ونادموا لاقتنائها الدّفاتر، وسامروا القماطِرَ والمحابر، وكدّوا في حَصْرِ لغاتِها طباعَهم، وأسهروا في تقييد شواردها أجفانَهم، وأجالوا في نَظْم قلائدها أفكارَهم، وأنفقوا على تخليد كُتبها أعمارَهم؛ فعظُمت الفائدة، وعمّت المصلحةُ، وتوفّرت العائدة.

وكلّما بدتْ معارفُها تتنكّر، أو كادت معالمُها تتستّر، أو عرضَ لها ما يشبه الفترَةَ، ردّ اللهُ تعالى لها الكرّةَ؛ فأهبّ ريحَها، ونفَقَ سُوقَها، بفَرْدٍ من أفرادِ الدّهر

أديب، ذي صدر رحيب، وقريحةٍ ثاقبة، ودِراية صائبة، ونفسٍ سامية، وهمّةٍ عالية؛ يُحبّ الأدبَ ويتعصّب للعربيّة، فيجمع شملَها، ويُكرمُ أهلَها، ويحرِّك الخواطرَ السّاكنةَ لإعادة رونقِها، ويستثير المحاسنَ الكامنةَ في صدور المتحلّين بها، ويستدعي **التأليفاتِ البارعةَ في تجديد ما عفا من رسوم طرائفها ولطائفها...»**[٣].

ويُفضي تأمّلُ هذا النصّ إلى الشّطر من عقيدة المسْلِم الذي يذهب إلى أنّ حِفْظَ لُغةِ الذّكْر، أو القرآن، مصدرُه في الأساس حِفْظُ الذِّكْر نفسه؛ هذا المعنى الذي عبّر عنه القرآنُ الكريم في صيغةٍ غايةٍ في التأكيد والإثبات: «إنّا نحنُ نزّلْنا الذّكْرَ وإنّا له لحافظون»[٤].

على أنّ تعهّد العربيّة بالحِفْظ الإلهيّ لا ينبغي، في حالٍ، أن يكون مَدْعاةً إلى التّراخي في ابتغاء الوسائل وتطلّب الأدوات واستعمال الممكنات فيما يضمنُ حفظَ هذه اللّغة بجَعْلها لغةَ الحياة بمجاليها المختلفة ومستوياتها المتباينة. وأنجعُ هذه الوسائلِ والأدواتِ والممكنات، في هذا الزمان الذي يُظلّنا، جَعْلُها لغةً للتفكّر والإبداع والتدريس والبحث العلميّ في العلوم الأساسيّة والتطبيقيّة.

ثانيًا ـ أهليّةُ العربيّة لأن تكون لغةَ العِلْم والتعليم والبحث العلميّ والتّقانة:

يبدو أنّ روحَ الهزيمة حين يتسلّلُ لِواذًا إلى النفوس يفتِكُ، من جملة أشياء كثيرة، بالقدرة على التمييز لدى المجموعة البشريّة التي يشيع بين أفرادها، ويُفقِدها الفِطْنَةَ إلى عناصر القوّة التي تمتلكها. وكثيرًا ما تقول لنا الحياةُ إنّ مطرودين مُلاحَقين نسوا ما

---

٣ ـ إسماعيل الثعالبيّ النّيْسابوريّ: فِقهُ اللّغة وسِرُّ العربيّة، تحقيق مصطفى السّقّا وزميليه، مكتبة مصطفى البابيّ الحلبيّ، القاهرة ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص ٢٢.

٤ ـ انظر: سورة الحجر، الآية ٩.

يحملون من سلاحٍ أو أدواتِ دفاع كان في مقدورهم، لولا الإحساسُ بالهزيمة، أن يحموا باستعمالها أنفسَهم، ويدفعوا عنهم أذى عدوّهم.

وإنّ شيئًا كثيرًا من هذا الإحساس وجد سبيلَه إلى النَّفْس العربيّة، فراح كثيرٌ من العرب يحسَبون أنّ الإسلامَ والعروبةَ واللّغةَ العربيّة أسبابٌ أساسيّة لتخلّف العرب، في كلّ شيء، وفي الفكر والعِلْم والبحث العلميّ خاصّةً. والذي يهمّنا الحديثُ عنه هنا، هو تصوّرُ بعض العرب أنّ لغة الفِكْر المتألّق والعِلْم المتقدّم والابتكار في تسخير الطّاقات والموارد هي لُغاتُ من يتقدّمون اليومَ بركب العِلْم ويضيفون في كلّ ساعةٍ إلى بُنيانه ويكتشفون مناطق عملٍ جديدة له. أمّا العربيّةُ، عند هؤلاء، فالمركَبُ القديمُ الذي ينبغي أن يبقى عند الشاطئ لعدم قدرته على الإبحار. ولعلّنا نجد تعبيرًا شعريًّا تخييليًّا جيّدًا عن هذا في بيت شاعر العربيّة الكبير في العصر الحديث عمر أبي ريشة الذي يقول:

هانـتِ الخيـلُ عـلى فُرسـانها وانطـوتْ تلـكَ السّيوفُ القُطّـعُ [٥]

نعم، قد يحدث في تواريخ الأمم أن تُهزم الأمّةُ فتنسى كلّ عناصر القوّة والبناء والتّسامي التي تمتلكها، وتخالُ أن سبيلَ الفَلاح هي سبيلُ القاهر الغالب. وفي المجال الذي نحن إزاءه هنا، يتراءى لكثيرين أنّ العربيّة ليست مؤهّلةً لأن تكون لغةَ العِلْم والبحث العلميّ والتّقانة الحديثة، وينبغي تنحيتُها عن هذا المجال وتحاميها وإفرادُها إفرادَ البعير المعبَّد في بيت شاعر المعلّقات [٦]. والذي نرانا في حاجةٍ إلى التذكير به في

---

٥ ـ ديوان عمر أبي ريشة، دار العودة، بيروت، ١٩٩٦م، ص ٢٦.

٦ ـ جاء معنى إفراد البعير المعبَّد، أي المطْليّ بالقطران لمداواة جَرَبه، في قول طَرَفة بن العبد البكريّ:

إلى أنْ تحامَتْني العَشيرَةُ كُلّها وَأُفْرِدْتُ إفْرادَ البَعيرِ المُعَبَّدِ

هذه المندوحة، أنّ كلّ مَنْ لديه خبرةٌ متواضعةٌ بلُغةٍ أو أكثر غيرِ العربيّة يعلم علْمَ اليقين أنّ العربيّةَ هي اللّغةُ الصالحةُ لاحتضان العِلْم والبحث العلميّ والتّقانة. وإذا كان من المتفق عليه بين أهل الدّراية أنّ أبرزَ خصائص لُغة العِلْم تضمّنُها أسماءً لكلّ جزئيّاتِ الأشياء وتنويعاتِها الدّقيقة، وقابليّتُها لأن توجِد الأسماءَ لكلّ المسمّيات، فإنّ لدى العربية في القديم الشيءَ الكثير من هذا. ولأنّ الذّكرى تنفعُ المؤمنين، سأوردُ مثالَيْن لمخزون العربيّة الكبير في الأسماء المختلفة للأشياء المختلفة، مهما كان الاختلافُ ضئيلًا أو دقيقًا. والمثالانِ من «فقه اللّغة وسِرّ العربيّة» للثعالبيّ.

أمّا المثالُ الأوّلُ فقولُه تحتَ عنوان «في أوائل الأشياء وأواخرها»:

«الصُّبحُ أوّلُ النّهار. الغسَقُ أوّلُ اللّيل. الوَسْميُّ أوّلُ المطر. البارِضُ أوّلُ النّبت. اللُّعاعُ أوّلُ الزّرع. اللِّباءُ أوّلُ اللّبَن. السُّلافُ أوّلُ العصير. الباكورةُ أوّلُ الفاكهة. البِكْرُ أوّلُ الوُلْد. الطّليعةُ أوّلُ الجيش. النّهَلُ أوّلُ الشُّرْب. النّشوةُ أوّلُ السُّكْر. الوَخْطُ أوّلُ الشّيب. النُّعاسُ أوّلُ النّوم. الحافرةُ أوّلُ الأمر. الفَرَطُ أوّلُ الوُرّاد. (وفي الخبر: أنا فَرَطُكم على الحوض، أي أوّلُكم). الزُّلَفُ أوّلُ ساعات اللّيل[٧]».

وأمّا المثالُ الثاني فقولُه في أسماء أوجاع الأعضاء:

إذا كان الوجَعُ في الرّأس فهو صُداع. فإذا كان في شِقّ الرّأسِ فهو شَقيقة. فإذا كان في العين فهو عائر. فإذا كان في اللّسان فهو قُلاع. فإذا كان في الحَلْق فهو عُذْرة وذُبَحَة... فإذا كان في العنق فهو لَبَن وإجْل. فإذا كان في الكَبِد فهو كُباد. فإذا كان في البطن فهو قُداد. فإذا كان في المفاصل واليدَيْنِ والرِّجلَيْنِ فهو رَثْية.

---

٧ ـ فقه اللّغة وسِرُّ العربيّة، ص ٥٤.

فإذا كان في الجسد كلّه فهو رُداع.

فـــواحَزَني، وعـــاودَني رُداعـــي وكـــان فِـــراقُ لُبنـــى كالخِـــداعِ [٨]

وعند أهل العِلْم، يُظهِرُ المثالانِ الذّخيرةَ العلميّة للّغة العربيّة في الأزمنة الأولى؛ وهي ذخيرةٌ تؤذِنُ بأنّه كأنّ العربيّ لم يكن له شُغلٌ غيرُ تعرّف الأشياءِ وإعطائها أسماءً تدلّ عليها. وليس العِلْمُ، في جانبٍ من جوانبه، إلّا كشفًا للأشياء وتشخيصًا لها وإعطاءَها الأسماءَ الدّالّةَ عليها المبيّنةَ لها. فقابليّةُ أن تكون العربيّةُ لغةَ العِلْم والتعليم والبحث العلميّ والتّقانة كبيرةٌ جدًّا. ولا يُحتاج في هذا المجال إلّا إلى أن تُزجّ العربيّةُ في تيّار الحياة العلميّة الدّفّاق، وتؤكَّدَ عقيدةُ أنها وحْدَها لغةُ العِلْم والبحث العلميّ والتّقانة في الجامعات ومؤسّسات البحث العلميّ والإنتاج المادّيّ والفكريّ عند العرب. وحين تتوفّر هذه العقيدةُ، وتُفرضُ العربيّةُ وحْدَها لُغةً في المجالات المتحدَّث عنها هنا سيُسفر العمَلُ عن كشوفٍ مذهلة؛ لأنّ أقوى الكشوف وأعمقَها وأخطرَها شأنًا إنّما يُوصَلُ إليها تحت وطأة الحاجات العمليّة والضّرورات التطبيقيّة. ولعلّه من حقائق تاريخ العِلْم الكبيرة ما تعبّر عنه المقولةُ الشّهيرة: «الحاجةُ أمُّ الاختراع». وما أجملَ ما يقولُ شاعرُ الإسلام الكبير محمّد إقبال (ت ١٩٣٨م) في المعنى الذي نتحدّث عنه:

دَعِ الـــشُّطآنَ لا تـــركُنْ إليهـــا ضَـــعيفٌ عنْـــدَها جَـــرْسُ الحيـــاةِ

عليـــكَ البحـــرَ صـــارِعْ فيـــه موجًـــا حيـــاةُ الخُلْـــد في نَـــصَبٍ تُـــواتي

فكأنّ أسرارَ الأشياء لا تُكتشف إلّا في خِضمّ الحياة العمليّة والتجريب والممارسة. واكتشافُ أهليّة العربيّة لأن تكونَ لُغةَ العِلْم والبحث العلميّ والتّقانة مرهونٌ بزجِّها في

٨ ـ السّابق، ص ١٤٣.

المعترك، وحَمْلِ المشتغلين بالتّعليم والبحث العلميّ والتّقانة على جَعْلها لُغةَ عقولهم وألسنتهم وتأليفهم المدوّن.

ثالثًا ـ التّعريب المنشودُ في هذه الورقة:

التّعريبُ لغةً مصدرُ الفعل المضعّف «عَرَّب»، ويقال: عرّب مَنْطِقَه إذا خلّصه من اللّحْن؛ وعرّب الاسْمَ الأعجميّ إذا تفوّه به على منهاج العرب. والتعريبُ تهذيبُ المنطق من اللّحن[٩].

أمّا في اصطلاح الثقافة العربيّة المعاصرة فيعني «التّعريبُ» خمسةَ مقاصد حصَرَها بعضُهم[١٠] بما يأتي:

١ ـ التصرّف في النّصوص والأعمال الأجنبيّة المترجَمة إلى العربيّة بجَعْلها أكثر مُلاءمةً للفِكْر والوجدانِ العربيَّين. ويكون ذلك بترجمة الخلاصة العامّة للأثر أو فِكَره الرّئيسة، أو إقحامِ فِكَرٍ عربيّة في نسيجه، أو إعمالِ يد التعديل أو الحذف فيه. وفي الجملة، هو تقريبُ روح الأثر الأجنبيّ المعرَّب من الرّوح العربيّ والذائقة العربيّة.

٢ ـ ترجمة الأثَر الأجنبيّ إلى العربيّة. ويرى بعضُهم أن يُطْلَق على النَّقْل من أيّة لغةٍ من اللّغات إلى العربيّة اسمُ «التّعريب»؛ وأن يُطلَق على النَّقْل من أيّة لغةٍ من اللّغات إلى غير العربيّة اسمُ «التّرجمة». فترجمةُ أيّ أثرٍ من غير العربيّة إليها هي

---

٩ ـ التّعريبُ ـ جهودٌ وآفاق، ص ١٥، نقلًا عن: محيي الدّين صابر: حول التعريب والمصطلح العربيّ الموحّد ـ المجلّة العربيّة الثقافيّة، السّنة السّادسة، العدد ١١، أيلول ١٩٨٦م، ص ٩، وعن تاج اللّغة وصحاح العربيّة للجوهريّ، والقاموس المحيط للفيروزآبادي.

١٠ ـ في شأن هذه المقاصد يُنظر بحث الأستاذ الدكتور كمال بشر، أمين عامّ مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة، في كتاب الدكتور محمود فوزي المناوي: أزمة التّعريب (سابق) ص ٨٩ ـ ٩٣.

«تعريبٌ» له لا ترجمةٌ.

٣ ـ تعريب الألفاظ الاصطلاحيّة المنقولة من اللّغات المختلفة إلى العربيّة؛ وذلك بقَبول الاسم الأعجميّ أو المصطلح الأعجميّ في العربيّة بعد التفوّه به ونُطقه على منهاج العرب وطريقتهم. ويُسمّى اللّفظُ الذي يخضع لهذه العملية «المعرَّب». فالتعريبُ هنا تغييرٌ يُحدثه العربُ في الأسماء والمصطلحات الأعجميّة التي يُحتاج إلى إدخالها إلى العربيّة من جهة بِنيتها وصورتها اللّفظيّة، لا من جهة المراد منها. وقد استعملتْه العربيّةُ قديمًا، ويُستعمل في الوقت الرّاهن. وللعلماء في قَبوله واستعماله مذاهبُ مختلفة.

٤ ـ تدريس العلوم المختلفة في الجامعات والمؤسّسات التعليميّة العليا باللّغة العربيّة، وتأليفُ الكُتب الدّراسيّة التي يُحتاج إليها في دُور العِلْم هذه باللّغة العربيّة، واعتمادُ العربيّة لغةً لكلّ ما يتّصل بالعِلْم والبحث العلميّ والنّشْر في هذه الجامعات والمؤسّسات؛ وهو ما يُعرف بـ«التّعريب اللّغويّ للعلوم».

٥ ـ التّعريب الفِكْريّ، الذي يعني جَعْلَ العربيّة لُغةً للتفكُّر والتصوّر والتخيّل، وينشأ عن ذلك بسهولةٍ ويُسْر اعتمادُ العربيّة لغةً للتدريس والبحث العلميّ والإنشاء والتأليف في الأفرع الدّراسيّة المختلفة. وممّن دعوا إلى هذا الضّرب من «التّعريب» كمال بِشْر، الأمينُ العامُّ لمجمع اللّغة العربيّة في القاهرة. وقد أراد كمال بِشْر من ذلك تنشيطَ الإبداع الفكريّ والعلميّ العربيّ؛ أي أن يكون العلماءُ العرب مشاركين في البحث العلميّ الحقيقيّ اختراعًا وكشْفًا في مؤسّساتهم العلميّة ومختبراتهم البحثِيّة، صائغين نتائجَ بحوثهم وتجاربهم بلُغةٍ عربيّة موصِّلةٍ

لمقاصدهم مبيِّنة لمراداتهم. وقد فَطِن كمال بِشْر إلى أمرٍ مهمّ في الشأن الذي نحن إزاءه، وهو أنّ التّعريب الفكريّ هو الذي يحرّر رقابنا من عبوديّة التّبعيّة الفكريّة لمنتِج العِلْم، أيًّا كان.

وسنبسط القولَ في النوعين الأخيرين من التّعريب؛ لأنّهما مقصودُنا من تعريب العلوم الأساسيّة والتطبيقيّة.

ـ التّعريب الفكريّ:

يعني التّعريبُ الفكريّ للعلوم الأساسيّة والتطبيقيّة أن يفكّر العلماءُ والباحثون والخبراءُ العرب المتخصّصون في هذه العلوم، ويتصوّروا ويتخيّلوا ويحاكموا، ويؤدّوا كلّ الأعمال العقليّة المتّصلة بالابتكار والكشْف والإبداع في هذه العلوم، بمنطق اللّغة العربيّة وعقليّتها وبِنيتها الدّلاليّة والتعبيريّة. ويعني هذا عمَليًّا أن يُسْهموا، بلسانهم العربيّ، في حركة الإبداع العلميّ العالمية، وأن تألف ذهنيّاتُهم العربيّةُ طرائقَ البحث العلميّ واستيعابَ الأصول النظرية لهذه العلوم، وتمثُّل أدقّ النّقاط فيها. ذلك لأنّ المعارفَ العلميّة، أيًّا كان مصدرُها، مادّةٌ مُتاحةٌ، في مقدور العلماء والباحثين والخبراء والأساتذة العرب اختزانُها في عقولهم وتمثُّلُ عناصرها ودقائقها والبناءُ عليها والاشتقاقُ منها وكشْفُ مجاهلَ فيها لم تطأها أقدامُ عقولِ الآخَرين من غير العرب. والتعريبُ الفِكْريُّ هنا هو أن تحصل عمليّاتُ «الابتداع والابتكار والإضافة والتّجديد أو التّعديل والتطوير»[11] بآليّاتِ العقْل العربيّ في التفكّر والتصوّر والتخيّل والكشْف والبرهنة.

---

١١ ـ أزمة التعريب، ص ٩٢.

ويُعْنى «التّعريبُ الفكريّ» بتوفيرِ حاضنٍ علميّ تِقانيّ عربيّ مشبعٍ بروح الإبداع والابتكار والاكتشاف في العلوم المختلفة، على نحوٍ يهيّئ لتفجير طاقات أجيالٍ متتابعة من العلماء والباحثين العرب الذين تألف عقولُهم منهجيّاتِ العمَل العقليّ الإبداعيّ العربيّ، وتتجمّع حصائلُ خبراتهم ومعارفهم على امتدادٍ زمانيّ طويل مدوّنةً بلُغةٍ عربيّة ذات مستوى مقبول من الدّقّة والضّبط والسّلامة. ويعملُ هذا المنجَزُ المتراكم في صورة القوّة الدّافعة أو الزّخْم impetus أو momentum، الذي يُفضي إلى تقدّمٍ مطّرد دائم.

وحين تكونُ عمليّاتُ التفكّر والتخيّل والتصوّر والاستنباط والاكتشاف، في ميادين العلوم الأساسيّة والتطبيقيّة، بمنطق اللّغة العربيّة ومنهجيّتها، ينشأ التعبيرُ عن معطياتها ومحصّلاتها باللّغة العربيّة؛ فالفِكْرُ في مظهرٍ من مظاهره لغةٌ، واللّغةُ في جانبٍ من جوانبها فِكْرٌ. ومن هذه الوِجْهة يقول كمال بشر: «إنّ التعبير اللّغويَّ العربيَّ يولّده التفكيرُ العربيّ»[١٢].

وإذا كان ما قدّمناه هنا يوضحُ لنا مفهومَ «التّعريب الفكريّ»، فما السّبيلُ إلى تحويله ثقافةً يستشعرُ العلماءُ والباحثون والخبراءُ ضرورةَ تبنّيها والعمَل بمستلزَمات مبادئها والإصرارِ على سلوك طريقها، أيًّا كانت العقباتُ التي تُقتحم في هذا الطّريق. وههنا مجموعةٌ من الموجِّهات المساعدة في هذا الشأن:

١ ـ تعزيزُ الإيمانِ المطلَق بالفَرْضيّة التي تقول إنّه لا تقدّمَ علميًّا للعرب من دون «التّعريب الفكريّ»، وإدخالُ هذا المفهومِ ومستلزَماتِه في دساتير الدّوَل وفي ما يُعرف بـ«رسالة» المؤسّسة العلميّة والتّعليميّة العربيّة، أيًّا كانت هذه المؤسّسة.

---

١٢ ـ السّابق، ص ٩٣.

٢ ـ توطينُ العِلْم برعايةِ حواضنه والاهتمامِ بالمبرّزين في أفرعه، وإعدادِ المجتمع نفسيًّا للإنفاق عليه بسَخاء، ومن دون تردّد.

٣ ـ التّربيةُ الوطنيّةُ للأجيال الشابّة، ممّن يُعَدّون لكي يكونوا علماءَ المستقبل، على عقيدة «التّعريب الفكريّ»؛ لكي يغدو ذلك سلوكًا فكريًّا وعمليًّا محبّبًا لديهم.

٤ ـ إعدادُ الأجيال الشّابّة من العُلَماء والباحثين والخبراء وأساتذة الجامعات بنوعَين من المعرفة والخبرة:

آ ـ هَضْم المنجَز العلميّ والتِّقانيّ العالَميّ في الصّورة الأخيرة التي وصل إليها، بلُغته الأصليّة، في التخصّص المحدّد.

ب ـ التمكّن من العربيّة السّليمة مفرداتٍ وعباراتٍ وطرائقَ تعبيرٍ ومصطلحات فنّيّة، في التخصّص المختار.

وفي هذا المعنى يقول كمال بِشْر: «ومعلومٌ بالضرورة أنّ التفكيرَ العربيّ المولِّد للتعبير بالعربيّة يحتاجُ إلى مخزونٍ عَقْليّ من هذه اللّغة، وحصيلةٍ من نُظُمها وأساليبها مناسِبةٍ للتخصّص أو العِلْم المعيّن. فإذا كان هذا التخصّصُ، أو ذلك العِلْمُ، جديدًا بالنّسبة إلى الدّارس أو غيرَ مستقرّ الأصول عندَه، فلا مناصَ له من العَوْد إلى لُغةِ الأصْل والتفكير بها، حتّى يستوعب ويهضِم، ثمّ يُخرج ـ بعدُ ـ ما يستوعبُ ويهضِم بعباراتٍ عربيّة»(١٣).

٥ ـ فَرْضُ العربيّة لُغةً للعِلْم والبحث العِلْميّ والتّقانة، بعد تأمين مؤسّسات التنمية البشريّة التي تتولّى الرّعايةَ المستمرّة للمنشغلين بذلك.

---

١٣ ـ نفسه، ص ٩٣.

ـ التّعريب اللّغويّ:

يعني التّعريبُ اللّغويّ، في السّياق الذي نحنُ فيه، اعتمادَ العربيّة لغةً للعِلْم والبحث العلميّ والتّقانة والتدريس في أقسام العلوم الأساسيّة والتّطبيقيّة في الجامعات وفي مراكز البحث والمخابر والمجلّات العلميّة. وقد حدّده عبدُ الكريم خليفة، رئيسُ مجمع اللّغة العربيّة الأُرْدُنّيّ، في بحثه الذي قدّمه في المؤتمر الثامن والخمسين لمجمع اللّغة العربيّة في القاهرة عام ١٩٩٢م، إذ قال: «التّعريبُ هو تحويلُ الجامعات والكلّيات الجامعيّة والمعاهد العليا التي تضمّ مئاتِ الأقسام العلميّة، من التّدريس باللّغات الأجنبيّة مثل الإنجليزيّة والفرنسيّة وغيرهما إلى التدريس باللّغة العربيّة، واعتمادُ اللّغة العربيّة لغةً للتدريس الجامعيّ والبحث العلميّ والتّقنيات الحديثة»[١٤].

وقد خطت بعضُ الدّول العربيّة خطواتٍ في هذا المجال، ويُسجَّل لسُورِيَة سَبْقٌ وتقدُّمٌ في هذا المضمار. وفي مقدورنا القولُ إنّ التجربة السّورية تقدِّم نموذجًا عمَليًّا للتعريب اللّغويّ في مؤسّسات التعليم العالي ومراكز البحث العلميّ. فالتّعليمُ المعتمِدُ على المحاضرات النظريّة والعمليّة، والكتبُ الدّارسيّة والدَّورياتُ العلميّة، كلُّها باللّغة العربيّة. ويخضعُ أعضاءُ هيئة التدريس والمعيدون والفنّيون لاختباراتٍ في العربيّة تحدّثًا وكتابةً. ويصحَّحُ الكتابُ الجامعيّ لغويًّا، وتُعدّ الرسائلُ الجامعيّة بلُغةٍ عربيّة أدنى إلى السّلامة، وتَنشر مجلّاتُ البحوث الجامعيّة بحوثَ الأساتذة وطلَبة الدّراسات العليا باللّغة العربيّة. وتكونُ فعاليّاتُ المؤتمراتِ العلميّة والندواتِ وحلَقات النّقاش بالعربيّة. ولا يعني هذا إهمالًا للُغات العلم الحديث، كالإنكليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة

١٤ ـ نفسه، ص ٩٢.

واليابانيّة. فمعظمُ أعضاء الهيئات التدريسيّة في الأقسام العلميّة المختلفة متخرِّجون في جامعات غربيّة، ومتمكّنون من لُغاتِ الجامعات التي تخرّجوا فيها. كما أنّ السّنوات الأخيرة شهدت اهتمامًا كبيرًا بلُغات العِلْم الحديث في الأقسام العلميّة المختلفة في الجامعات السّوريّة، وأنشئت معاهدُ عالية لتعليم اللّغات المختلفة في الجامعات السّوريّة جميعًا. وتحظى اللّغةُ العربيّة برعاية خاصّة من أعلى الهرم في الدّولة السّوريّة. ويبذلُ مجمعُ اللّغة العربيّة في دمشق، الذي أنشئ عامَ ١٩١٩م، جهدًا كبيرًا في التّعريب اللّغويّ؛ بإعداد المعجَمات الثُّلاثيّة اللّغات، أو الثّنائيّة اللّغات، التي تقدِّم مقابِلاتٍ عربيّةً لمصطلحات العلوم المختلفة في لُغات العِلْم الحديث الرّئيسة. وفي المجمع عددٌ من اللّجان المتخصّصة التي تتولّى تعريبَ المصطلحات العلميّة في العلوم الأساسيّة والتطبيقيّة. ويعقدُ المجْمَعُ مؤتمرًا سنويًّا يتناول فيه قضيّةً أساسيّةً من قضايا العِلْم واللّغة العربيّة، على المستوى العربيّ كاملًا. وأديرت أوراقُ المؤتمر الأخير للمجْمَع، في أواخر العام ٢٠١٠م، حولَ «لُغة الكتابة العلميّة»؛ أمّا المؤتمرُ القادمُ للمجْمَع فموضوعُه التّمكينُ للّغة العربيّة، واللّغةُ العربيّة ومجتمعُ المعرفة. كما عرفت سُورِيَة في السّنوات الأخيرة لجنةً عُليا يُطْلَق عليها «لجنة التمكين للّغة العربيّة»، ولها أفرعٌ في المحافظات السّوريّة المختلفة، وتقوم بأنشطة وفعاليّات كثيرة.

واختيارُنا التمثيلَ بالتّجربة السّوريّة في موضوع التّعريب اللّغويّ للعلوم الأساسيّة والتطبيقيّة، لا يعني أنّها حقّقت مرتبةَ الكمال وضمنت كلّ ما يُصبى إليه في هذا المجال، بل منتهى الأمر في هذا أنّ مِسافاتٍ جيّدةً قُطعت في هذه السّبيل، ولا غنى عن المثابرة والمواصلة. ولا يجانب المرءُ الصّوابَ حين يقول إنّ خرّيج الأقسام العلميّة في الجامعات

السّوريّة ليس أدنى مستوًى من أشباهه في الأقسام العلميّة في الجامعات العربية التي تدرّس بلُغات العِلْم الحديث، إن لم نقل إنّه يتفوّق عليهم في بعض النواحي.

ولابدّ من التذكير، هنا، بأنّ التّعريبَ الفكريّ إذا ما تحقّق على النّحو الذي حدّدناه قبلُ، يسهِّل كثيرًا التّعريبَ اللّغويّ لدى العلماء والباحثين والخبراء المشتغلين في العلوم الأساسيّة والتطبيقيّة؛ فإنّ الإنسانَ على الحقيقة يفكّر من خلال اللّغة، ويصعب تخيُّلُ تفكيرٍ من دون لُغة.

رابعًا ـ ضروراتُ هذا التّعريب:

التّعريبُ الذي تحدّثْنا عنه، بنَوعيه، تستلزمه ضروراتٌ علميّة ولغويّة وقوميّة واجتماعيّة، تستشعرها جيّدًا الأمّةُ العربيةُ الحيّةُ التي ترفضُ الدُّونيّةَ والتخلّفَ والضّعفَ والتّبعيّة، وتسعى لبناء ذاتها وهُوَيّتها وشخصيّتها القوميّة المتميّزة. ولعلّ التفصيلَ في هذا الشأن ممّا يقوّي الإحساسَ بضرورة هذا التّعريب:

١ ـ الضرورات العلميّة:

يساعدُ تعريبُ العلوم الأساسيّة والتطبيقيّة، بالمفهوم الذي قدّمناه، على بناء شخصيّتنا العلميّة العربيّة الخاصّة بنا، التي هي أقدرُ على تحديدِ إمكانيّات واقعنا وما نواجهه من حاجات، والعملِ بفعاليّة على رَبْط العلم والبحث بحاجات المجتمع. ويسهِّلُ تنميةَ الطّاقات الإبداعيّة لأبنائنا واستثمارها في الحدود القصوى؛ لأنّ التفكّر والتصوّر والتخيّل والتعلّم باللّغة الأمّ يفتّح أبوابَ الكشْف والابتكار والاختراع في ذهن المتعلّم. وفي هذا المعنى يقول أحدُ أساتذة الصّيدلة العرب: «إنّ تفهّمَ الطالب لِلُغة المحاضرة والشّرح كان يعفيه من بَذْل جهدٍ مضاعف ينصرف نصفُه لِفَهْم اللّغة

والتعرّف على المفردات الصّعبة في اللّغة الأجنبيّة التي يدرس بها. وينصرفُ النّصفُ الآخَرُ من الجهد لاستيعاب المادّة العلميّة نفسها، فضلًا عمّا يعتورُ ذهنَ الطالب أحيانًا من غموضٍ في المعنى أو نقص فيه يختلّ معه بناءُ المعلومات، أو تُنقل إليه بغير الصّورة المقصودة من المحاضرة»[١٥]. وقد كان «كلوت» بك، مديرُ مدرسة الطّبّ المصريّة في بداياتها، حريصًا جدًّا على تعريب المقرّرات الطبّيّة وترجمتها من الفرنسيّة إلى العربيّة، وأُثِر عنه قولُه: «إنّ التعليمَ بلُغةٍ أجنبيّة لا تحصُلُ منه الفائدةُ المنشودة، كما لا ينتج عنه توطينُ العِلْم أو تعميمُ نفعه»[١٦].

٢ ـ الضرورات اللّغويّة:

إنّ إبعادَ اللّغة العربيّة عن مجالات العِلْم والتّقانة يعني إبعادَها عن دائرة الحياة، وينشأ عن ذلك شيئًا فشيئًا تقليلُ محصولها من المفردات والمصطلحات العلميّة، وإضعافُ طاقاتها الكامنة، وتحويلُها إلى لُغةٍ هامشيّة مهْمَلة. ويعمل ذلك، بتقدّم العهد، على نموّ تصوّرٍ خاطئ يقول بعُقْمها وتحجّرها وعجْزها. ويعني ذلك من وِجهةٍ أخرى حرمانَها من أن تكون لُغةَ المبدِعين والمتفوّقين عقليًّا من أبناء المجتمع، وصيرورتَها لُغةً للعوامّ والطّغام. وفي هذا المعنى يقول كمال بِشْر: «مَنْحُ العربيّةِ فرصةَ التفاعل في البيئات العلميّة يزيدُ من ثروتها، وينمّي محصولَها، كما يساعدُ الدّارسين على التفكير بها؛ الأمرُ الذي يؤدّي إلى إلْفِها والتعامل بها؛ وبذلك ينزاح عنها توهّمُ ضَعْفها واتّهامُها بالعجز عن ملاحقة العلوم وما يجدّ فيها من تطوّر»[١٧].

---

١٥ ـ محمّد حسن عبد العزيز: التعريبُ في القديم والحديث، دار الفكر العربيّ، القاهرة ١٩٩٠م، ص ٢٧٣.

١٦ ـ أزمة التعريب، ص ٤٦.

١٧ ـ نفسه، ص ٩٥.

ويعملُ التّعريبُ الذي نقصد إليه هنا على شَحْذ الهِمَم واستنفاد الطّاقات في تهيئة العربيّة لأن تكون لغةَ العِلْم والبحث العلميّ والتّقانة. وإذا كانت الحاجةُ أمَّ الاختراع، كما يُقال، فإنّ زجَّ العربيّة في مضائق العِلْم والبحث العلميّ يدفع المشتغلين في هذه المجالات إلى إعمالِ طاقات العربيّة الكامنة في الاشتقاق والنّحت والقياس، والعَوْدِ إلى مكانزها وما تنطوي عليه من ذخائر. ذلك أنّ «حركةَ تعريب الفِكْر والعِلْم والتعليم نجاحُها مرهونٌ من جهتنا بما نبذله من عملٍ جادّ في تطويع العربيّة بتوسيع أقيستها وضوابطها والكشْف عن ذخائرها من الألفاظ والصِّيغ والأساليب؛ لتواكب الحركة العلميّة بغير تمهّل، وبما نُبديه من جراءة في تحطيم الحواجز اللّغويّة التي تعوق تلك الحركة»[١٨].

٣ ـ الضّرورات القوميّة:

الإصرارُ على إقصاء العربيّة عن حمى العِلْم والبحث العلميّ والتّعليم، وإيثارُ اللّغاتِ الأجنبيّة عليها في هذا الشأن، يوهِنُ الرّباطَ الذي يشدّ العربَ بعضَهم إلى بعض، ويُضْعِفُ انتماءهم إلى أوطانهم. وعندما يترسّخُ ذلك ويستحْكِم يُنشئ أجيالًا من العلماء والباحثين والأساتذة ليس لهم هُوَيّة، ويكون انتماؤهم إلى الأجنبيّ الذي يفكّرون بلُغته، ويتصوّرون ويتخيّلون ويعلّمون، أقوى من انتمائهم إلى بني قومهم. فالمِنطقةُ من الدّماغ التي يحصلُ فيها الكشْفُ العلميُّ والاستنباطُ والاختراعُ هي نفسُها التي تحصل فيها التصوّراتُ الأخلاقيّة والقِيميّة، ويتأثّر عملُها كثيرًا باللّغة التي تعتمدها.وفي هذا المعنى يقول المفكّر اليابانيُّ توشيهيكو إيزوتسو، المتمكّنُ تمامًا من

١٨ ـ التّعريب في القديم والحديث، ص ٧.

عدد كبير من اللّغات ومنها العربيّة:

«إنّ كلَّ واحدةٍ من كلماتنا تمثِّل منظورًا خاصًّا نرى فيه العالَمَ. وما يُسمّى «مفهومًا» ليس سوى بلورةٍ لِمثْل هذا المنظور الذّاتي؛ أي إنّه شكلٌ ثابتٌ يفترضه المنظور. والمنظورُ المقصودُ هنا اجتماعيٌّ؛ لأنّه المِلْكيّةُ المشتركة لجماعةٍ كاملة؛ هذه المِلْكيّةُ المنحدرةُ من العصور السّابقة بفَضْل التقليد التاريخيّ. وبرغم ذلك، هو ذاتيّ بمعنى أنّه يُفْضي إلى شيء من الاهتمام البشَريّ الفعّال الذي يجعلُ تمثيلَنا المفهوميَّ للعالَمَ ليس نسخةً دقيقةً للواقع الموضوعيّ»(١٩).

نعم، عمَلُ العقل في إدراك المفهومات والتصوّرات يتأثّر باللّغة التي يعتمدها تأثّرًا كبيرًا. فحالةُ العقلِ عند إدراك مفهوم كلمة «الكُفْر» العربيّة مثلًا تختلفُ عنها عند إدراكه مفهومَ مقابلَتِها الإنكليزيّة disbelief. وفي هذا يقول إيزوتسو: «الموقفُ العقليُّ الكاملُ الذي يؤلّفُ الأساسَ للبنية المفهوميّة لـ «كُفْر» يضيع متى بدأنا بفهمها بمنطق المفهوم الإنكليزيّ لكلمة disbelief(٢٠).

٤ ـ الضّرورات الاجتماعيّة:

من الحقائق المقرّرة المؤيّدة بالبرهان أنّ حجْبَ لغتنا العربيّة عن أن تكون لُغةً للعِلْم والبحث العلميّ والتِّقانة، وفَسْحَ المجال تمامًا للّغات الأجنبيّة لكي تحتلّ مكانَها، مَدْعاةٌ إلى نشوء إحساس اجتماعيّ بدُونيّة العربيّة وضآلة إمكانيّاتها وقدراتها التعبيريّة والبيانيّة؛ الأمرُ الذي ينشأ عنه، عن قَصْدٍ أو غير قَصْد، ازدراءُ كلّ ما هو وطنيٌّ وقوميّ

١٩ ـ توشيهيكو إيزوتسو: المفهومات الأخلاقيّة الدّينيّة في القرآن، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار الملتقى في حلب، ٢٠٠٨م،ص

٢٠ ـ السّابق، ص.

ومحلّيّ، وإعلاءُ شأنٍ لكلّ ما هو أجنبيّ. ويعملُ ذلك أيضًا على إشاعةِ روح التقليد والتبعيّة، وتصنيفِ النّاس اجتماعيًّا على أساس اللّغات التي يتقنونها أو يقدرون على التعامل بها. وربّما نستطيع المضيَّ إلى القول إنّ الأخذ بهذا المبدأ يفضي أحيانًا إلى ظهور أفرادٍ يرطنون بلُغات أجنبيّة، لكنّهم فارغون فِكْريًّا وعلميًّا وقيميًّا، دَعْ عنكَ أفرادًا يتباهَون بخَلْط عربيّتهم الهزيلة بألفاظٍ وعباراتٍ من لُغات أخرى؛ وفي هذا ما فيه من ضروب الفساد.

خامسًا ـ أدواتُ هذا التّعريب:

لا يشكّ أحدٌ في أنّ التّعريب الفكريّ واللّغويّ للعلوم الأساسيّة والتطبيقيّة، في الجامعات ومراكز البحث في البلدان العربيّة، من الأمور التي دُونها سُدُودٌ كثيرة يستدعي تخطّيها جهودًا مضنيةً وطاقاتٍ خلّاقة توجِّه التوجيةَ السّديد المفضي إلى تحقيق المراد، بمشيئة الله سبحانه. لكنّه حين يُدرَكُ أنّ ذلك هو الشّرْطُ الأوّل للّحاق بركبِ التقدّم العلميّ المنطلِقِ بسرعةٍ مذهِلة، في عالَمٍ لا مكانَ فيه لمن ضعفتْ هممُهم وخارت قواهم، يكون تبنّيه والأخْذُ بأسبابه والمسارعةُ إلى تنفيذ مخطّطاته من قَبيل ما يُعْرَفُ بقضايا المصير، أو الحياة والموت؛ إذ الأمرُ كما يقول شاعرٌ مُجاهِد:

فإمّا حَياةٌ تسرُّ الصّديقْ وإمّا مماتٌ يُغيظُ العِدا

وفي متناول المتأمّل أن يقدِّم مقترحًا من مجموعة مبادئ، يُساعد تبنّيها وتنفيذُ مطالبها مساعدةً كبيرة في تحقيق التّعريب الذي نريده في هذه الورقة:

١ ـ العملُ على كلّ ما مِنْ شأنه أن يجعل تحقيقَ هذا التّعريب «عَقيدةً» يؤمن بها المجتمعُ كلُّه رُعاةً ورَعيّةً، صغارًا و كبارًا، عقيدةً شبيهةً بعقيدة تحرير الأوطان

من المحتلّ الجاثم على الصّدْر، الجاعِلِ الحياةَ كالموت. ومن وسائل ذلك النصُّ على ضرورة تحقيقه في دستور الدّولة، وإدخالُه في خِطَط عمَل الحكومات، وإشاعةُ ثقافته في وسائل الإعلام المختلفة على أنّه قضيّةٌ مصيريّة لا تحتمل الإرجاءَ، دَعْ عنكَ الإهمال.

٢ ـ جَعْلُه قَصْدًا أساسيًّا موجِّهًا في الرّسالة التعليميّة لوزارات التربية ووزارات التّعليم العالي ومراكز البحث العلميّ والجهات المختلفة التي تتولّى التعليمَ والتدريب والتأهيل. ويستدعي ذلك إعدادَ المعلّمين جميعًا، أيًّا كانت المقرّراتُ التي يتولّون تعليمَها والمراحلُ التّعليميّة التي تقع فيها هذه المقرّراتُ، الإعدادَ المطلوبَ في اللّغة العربيّة.

٣ ـ في التّعليم العالي خاصّةً، يُعمَل بكلّ الوسائل على جَعْل «عقيدة التّعريب» جزءًا أساسيًّا، مساويًا في المقدار لأساس التحصيل العلميّ المطلوب، ممّا ينبغي أن يؤمن به عضوُ هيئة التدريس الذي تأتمنُه الأمّةُ على إصلاحِ عقول أبنائها والارتقاء بهم إلى المستوى الذي يؤهّلهم لخوض غمار الحياة العلميّة والعمليّة باقتدارٍ وتمكّن. والأمرُ هنا مثلما يقول أحدُهم: «لا سبيلَ إلى تعريب التّعليم العالي والجامعيّ ما لَمْ يؤمِنْ بذلك الأستاذُ، وما لم تُرسَّخ في ذهنه قَناعةٌ قويّة بأهميّة التّعريب باعتباره قضيّةً قوميّةً ووسيلةً فعّالةً للارتقاءِ بمستوى التعليم ودَفْعِ حركته خطواتٍ بنّاءةً فسيحةً إلى الأمام، وأن تتوافر بجانب هذه القناعةِ وهذا الإيمانِ أحدَثُ المراجع العلميّة باللّغة العربيّة»[٢١].

---

٢١ ـ التّعريب في القديم والحديث، ص ٢٧٤.

٤ ـ إخضاعُ المعلّمين والمدرّسين وأساتذة الجامعات لبرامجِ تأهيلٍ متواصلٍ في اللّغة العربيّة، يُرْبَط به التّرقياتُ والتعيينُ في الوظائف الأعلى، ويكافأ المبرِّزون في مطالبه ومستلزَماته مكافآتٍ مادّية ومعنويّة.

٥ ـ إحداثُ هيئةٍ عُليا مرتبطةٍ بأعلى سُلْطة في البلَد تُسمّى «الهيئة العُلْيا لتعريب العلوم»، تتولّى التخطيطَ والتنفيذَ والإشرافَ والمتابعة وكلّ ما مِنْ شأنه أن يُحوّل حُلُمَ التّعريب المنشود إلى حقيقة. ويشمل ذلك وضْعَ الخِطَط والبرامج، وإعدادَ الجماعات المؤهّلة لترجمة أحدث المراجع العلميّة إلى العربيّة، وتأليفَ الكتب الدراسيّة، وتعريبَ المصطلحات العلميّة، وتأهيلَ المدرّسين للتدريس بالعربيّة. وتؤمَّنُ لهذه الهيئة الميزانيّاتُ الكافية، وجهازُ الرّقابةِ والمتابعة المؤهَّلُ والمؤتَمَنُ والحريصُ جدًّا على أداء هذه الرسالة[٢٢].

سادسًا ـ خلاصةٌ ومحصّل نهائيّ:

عالجت هذه الورقةُ التّعريبَ الفكريَّ واللّغويّ للعلومِ الأساسيّة كالرّياضيات والفيزياء والكيمياء وعلوم الحياة والنّبات والحيوان والأرض، والعلومِ التّطبيقيّة التي لها تطبيقاتٌ في الحياة العمَليّة؛ فحدّدت المفهومَ تحديدًا واضحًا، ووقفت على الضروراتِ المختلفة التي تستلزم هذا التّعريب، والأدواتِ العمَليّةِ لتنفيذه. وفي تضاعيف محاكمة هذه القضايا ومناقشتها، أثبتت الورقةُ أنّ شمسَ اللّغة العربيّة لن

---

٢٢ ـ انظر مقترحاتٍ مشابهةً لإحداث التّعريب المنشود في: عبد الكريم خليفة: اللّغةُ العربيّةُ والتّعريب في العصر الحديث، الطبعة الخامسة، دار الفرقان للنشر، عمّان ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص ١٩٧ وما بعد؛ وندوة التّعريب في التّعليم العالي، وزارة التّعليم العالي السوريّة، دمشق ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، الجزء الثاني، ص ٣٠٦ وما بعد؛ وسعيد حارب: التّعريب والتّعليم العالي، جمعيّة حماية اللّغة العربيّة في الشّارقة ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

تأفِل لأنّها «اللّسانُ العربيّ المبينُ»، الذي جاء به البيانُ الإلهيّ للنّاس، في خاتمة رسالاتِ السّماء إلى الأرض. ولأنّه «لا رسالةَ بعد هذه الرّسالة»، ولأنّ مضمونَ هذه الرّسالةِ هو المرادُ الإلهيّ من البشَر وهو مرادٌ دائمٌ لا يتوقّفُ ، ستستمرّ، إن شاء اللهُ، حياةُ هذه اللّغة استمرارَ حياة البشَر المتوسِّمين لآيات الله سبحانه في التّدوين والتكوين. وأظهرت الورقةُ قابليّةَ اللّغة العربيّة لأن تكون لُغةَ العِلْم تفكُّرًا وتصوُّرًا وتخيّلًا وتعليمًا وتأليفًا. وحدّدت الورقةُ خمسةَ مفهوماتٍ متداولة في هذا الزّمان للتّعريب، وفصّلت القولَ في التّعريب الفكريّ للعلوم الأساسيّة والتطبيقيّة الذي يعني، فيها، أنْ يفكّر العلماءُ والباحثون والخبراءُ العربُ المتخصِّصون في هذه العلوم، ويتصوّروا ويتخيّلوا ويحاكِموا، ويؤدّوا كلَّ الأعمال العقلية المتّصلة بالابتكار والكشْف والإبداع في هذه العلوم، بمنطق اللّغة العربيّة وعقليّتها وبِنيتها الدّلاليّة والتعبيريّة. ثمّ بسطت القولَ في التّعريب اللّغويّ الذي يُراد منه اعتمادُ العربيّة لُغةً للعِلْم والبحث العلميّ والتّقانة والتّدريس في أقسام العلوم الأساسيّة والتطبيقيّة في الجامعات ومراكز البحث والمخابر والمجلّات، وقرأتْ شيئًا من أدبيّات التّجربة السّوريّة في هذين النّوعَين من التّعريب؛ وانتهت في شأن العلاقة بينهما إلى أنّ التعبيرَ اللّغويّ العربيّ يولّده التفكيرُ العربيّ.

ووقفت الورقةُ عند ضرورات التّعريب المغْنيّ، التي جاءت عِلْميّةً تتمثّل، قبل كلّ شيءٍ، في بناءِ الشّخصيّة العلميّة الوطنيّة، التي تُحدّد إمكانيّاتِ الواقع وتربط العِلْمَ والبحثَ العلميّ بحاجات المجتمع، وفي تسهيل تنمية الطّاقات الإبداعيّة لأبناء الوطن واستثمارها في الحدود القصوى، وفي توطين العِلْم وتعميم نَفْعه. وتناولت الورقةُ ضروراتٍ لُغويّةً لتعريب العلوم الأساسيّة والتّطبيقيّة؛ إذ تزداد العربيّةُ بالتّعريب غنًى

وتتّسع آفاقُها وتغدو إحدى لُغاتِ العِلْم والتّقانة، مثل كثير من لُغات الأمم المتقدّمة اليومَ. وعالجت الورقةُ ضروراتٍ قوميّةً للتّعريب، تُظهِره عاملًا قويًّا في بلورةِ الهُوِيّة القوميّة، وتنميةِ حسّ الانتماء إلى الأمّة، والنفورِ من التّبعيّة والانقياد للأجنبيّ. وأبرزت الورقةُ ضروراتٍ اجتماعيّةً للتّعريب تجعلُ منه أداةً لإبعاد إحساسٍ اجتماعيّ بدُونيّة العربيّة وعجْزها عن مواكبة حركة التقدّم العلميّ والتّقانيّ العالميّة. وفي مجال أدوات التّعريب، اقترحت الورقةُ مجموعةً من الإجراءات العمَليّة التي لا يُشكّ في أنّ تطبيقها التطبيقَ الصّحيح يُوصِل إلى التّعريب المنشود.

ومن الله، سبحانه، التوفيقُ والتّسديد.

مصادرُ المادّة العلميّة المستشهَد بها:

١ ـ توشيهيكو إيزوتسو: المفهوماتُ الأخلاقيّة الدّينيّة في القرآن، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار الملتقى في حلب، ٢٠٠٨م.

٢ ـ الثعالبي (عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل، أبو منصور): فقهُ اللّغة وسِرُّ العربيّة، تحقيق مصطفى السّقّا وزميليه، مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ في القاهرة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٣ ـ الرّاغب الأصفهانيّ: مفرداتُ ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلَم في دمشق، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٤ ـ سعيد حارب: التّعريب والتعليمُ العالي، جمعية حماية اللّغة العربيّة في الشّارقة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٥ ـ عبد الكريم خليفة: اللّغةُ العربيّة والتّعريب في العصر الحديث، دار الفرقان للنشر في عمّان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٦ ـ عمر أبو ريشة: ديوان عمر أبي ريشة، دار العودة في بيروت، ١٩٩٦م.

٧ ـ قاسم سارة: التّعريب، جهود وآفاق، دار الهجرة في دمشق وبيروت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٨ ـ مجموعة باحثين: ندوة التّعريب في التعليم العالي، وزارة التعليم العالي السّورية، دمشق ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٩ ـ محمّد حسن عبد العزيز: التّعريب في القديم والحديث، دار الفكر العربيّ في القاهرة، ١٩٩٠م.

١٠ ـ محمود فوزي المناوي: أزمةُ التّعريب، مركز الأهرام للترجمة والنشر في القاهرة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

ثانيًا

أوراقُ دراساتٍ فكريّة
ومراجعاتِ كُتب



تجلّياتُ الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة ومكوّناتُ قوّتها
قراءة في شعر عمر أبي ريشة

ملخّص

يرمي هذا البحثُ إلى الإجابة عن سؤالين مهمّين يتّصل كلّ منهما بالمضمون الشّعريّ عند عمر أبي ريشة:

ـ كيف تجلّت الشّخصيّةُ العربيّة الإسلاميّة في شعر أبي ريشة؟

ـ ما مكوّناتُ القوّة في هذه الشّخصيّة؟

وقد جاء البحثُ في قسمين رئيسين، يناقش كلّ منهما عددًا من القضايا:

أوّلًا ـ تجلّياتُ الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة في شعر أبي ريشة. وقد جرى الحديثُ هنا عن: ١ـ فَرْط إحساس الشّاعر بهذه الشّخصيّة. ٢ـ قوّة انتمائه إلى الأمّة العربيّة الإسلاميّة. ٣ـ التزامه تصويرَ ماضي الأمّة الزاهر وحاضرها العاثر.

ثانيًا ـ مكوّناتُ القوّة في الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة. وقد تمثّلت هذه في: ١ـ الصّحراء العربيّة وما نمّت عند العربيّ من قيم. ٢ـ النّبوّة والحقّ. ٣ـ العبقريّة الجهادية ورموزها. ٤ـ العبقرية البيانية.

والبحثُ يقدّم من أبي ريشة نموذجًا للشّخصيّة الإسلاميّة القويّة التي ينسجم فيها «القوميُّ» و«الإسلاميّ» على نحو رائع.

تقديم

يمثّل شعرُ عمر أبي ريشة (١٩١٠ - ١٩٩٠م) خيطًا شعريًّا متميزًا في نسيج الشّعر العربيّ الحديث. ولا يخيَّل إلى الدّارس أنّ قضايا الأمّة العربيّة الإسلاميّة ظهرت في شعر شاعرٍ عربيّ حديث على غرارِ ما ظهرت في شعر أبي ريشة. وقد اقترب أبو ريشة في تناوله هذه القضايا من حِمى الفلسفة حين تأمّل طبيعةَ الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة، وعرف نِقاط القوّة فيها؛ ومن رحاب التّاريخ حين عرض لما أضاف الإسلامُ والرّسولُ الكريم، عليه الصّلاةُ والسّلام، إلى شخصيّة العربيّ البدويّ من معاني الرّحمة والإيثار والتضحية. وقد تناول أبو ريشة ذلك كلّه بريشة الفنّان المبدِع، الذي جنّح الحرْفَ، وفجّر الكلمةَ، وسلسل الإيقاعَ أناشيدَ عذبةً في مِسْمَع الزّمان.

ويدنو فهمُنا للشّخصيّة هنا من فهم أبرام كاردينر لما سمّاه «الشّخصيّة القاعديّة»؛ إذ قال: «هي بِنيةٌ نفسيّة خاصّة بأعضاء جماعةٍ معيّنة، وتَظهر بأسلوب حياة ينسج عليه الأفرادُ فروقاتهم الفَرْديّة» (الموسوعة الفلسفية العربيّة ـ المجلّد الأوّل، ص٥٠٩).

منهج البحث:

اعتمد البحثُ منهجَ الاستقراء والتصنيف والتحليل، وجعَلَ من المادة الشّعرية المنطلَقَ الذي يصدر عنه في كلّ ما يأتي به من الاستنتاجات. وحكَمَ المنهجَ رؤيةٌ تمثّلت في أبي ريشة شاعرًا فيلسوفًا تجاوز القشورَ إلى اللُّباب، ومثقّفًا عربيًّا مسْلِمًا استشعر جسامةَ الرّسالة المنوطة به، وكان لديه هاجسٌ قويّ بأنّ صرخاته ستُلهب ضميرَ أمّته، وستوضح لها سبيلَ المجد التي سارت عليها زمنًا غير قصير، ثمّ حادتْ عنها في العصور المتأخّرة.

العرْضُ والمناقشة:

أوّلًا- تجلّيات الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة في شعر أبي ريشة:

تنبئ أشعارُ أبي ريشة عن إدراكٍ بيّن القسَمات لطبيعة الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة بوصْفِها كيانًا إنسانيًّا ذا إمكانيّات خاصّة وتطلّعات محدّدة، جلّتْ نفسَها في سيرة الحياة في صُورةٍ حضاريّة متميزة. وقد تجلّى هذا الإدراكُ في جملة مظاهر يشفُّ عنها شعرُ الشّاعر وسلوكُه، وهي:

١- فرْطُ إحساس الشّاعر بهذه الشّخصيّة:

توافرت في نشأة عمر أبي ريشة جملةُ عوامل جعلتْه شديدَ الإحساس بالشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة. وإذا كان المقامُ الذي نحن فيه لا يأذن بالإفاضة في حديث هذه العوامل، ففي مقدور المرء أن يقول على الجُملة إنّ البيئة التي شبّ فيها الشّاعر وترعرع كانت عاملًا من العوامل التي أذكت في رُوعه كلّ مقوّمات الإحساس بشخصية أمّته. وليس في مقدور المرء أن يُغفِل مجاورةَ الشاميّين للأتراك في عهد الاتحاديّين خاصّةً، وما لذلك من أثر في بلورة الشّعور العربيّ في بلاد الشام أكثر من غيرها. على أنّ لنشأة عمر في الوقت الذي كانت فيه سُورِيةُ تغالب المستعمرَ الفرنسيّ تأثيرًا كبيرًا في هذا التوجّه[١]. لكنّه يظلّ في طليعة هذه العوامل جميعًا تلك الأرومةُ العربيّة الكريمة التي انتمى إليها الشّاعرُ، وما يمكن أن تكون قد تركتْه في نفسه «فأبوه من العرب الأقحاح وأمُّهُ من الأرض المقدّسة (فلسطين)»[٢]. ولا ينبغي التهوينُ من شأن إدراكه المبكّر لما

---

١ ـ انظر: سامي الكيّالي: الأدب العربي المعاصر في سوريا، ص ٣٧٠.

٢ ـ د. سامي الدّهان: الشعراء الأعلام في سوريا، ص ٣٥٠.

يُحاك حول فلسطين منذ أواخر القرن الماضي من خُطَط ومؤامرات.

ويلمح متأمِّلُ ما هو متوافرٌ من سيرة الشّاعر المبكّرة أنّه قويّ الإحساس بشخصيّة العربيّة الإسلاميّة، شديدُ الحبّ لأمّته وهو دون العشرين من سِني حياته. وقد عبّر عن ذلك في كتابته مسرحيةَ «ذي قار»، وإهدائها إلى عالم العراق الكبير محمّد الحبيب العُبيدي، الذي دافع عن العرب والمسلمين فألّف كتابه الموسوم بـ «جِنايات الإنكليز على البشَر عامّةً وعلى المسلمين خاصّة»؛ فدلّل الشّاعرُ بذلك على «حبّ للعرب وتفانٍ في العقيدة وكُره للاستعمار»[٣]. وقد جرى ذلك سنة ١٩٢٩م عندما كان أبو ريشة طالبًا في الجامعة الأمريكية في بيروت.

ويبدو أنّ هذا الإحساسَ المسرف بالشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة جعل قلْبَ الشّاعر مضطرِبًا للشعور بمآسي العرب والمسلمين في كلّ أوطانهم، وليس في بلده سُورِية فحسب، فقد كان هذا القلبُ كما يقول الدكتور سامي الدّهّان: «يخفق للعرب أجدادِه، فيرسمهم في كلّ قطر، ويتأسّى لأحزانهم، ويفرح لانتصاراتهم، ويناضل بلسانه في كلّ خَلْجة من خلَجات الوطنية»[٤].

وعندَ عمر أنّ العروبةَ والإسلامَ شيءٌ واحد، خلافًا لما كانت عليه الحال عند غير قليل من شعراء المرحلة. فقد أدرك الشّاعرُ، كما سيتّضح، أنّ المجْد العربيّ ليس في جوهره سوى مجد الإسلام، وكلُّ من يفصل بين الاثنين يقع في خطأ خطير. ومن هذه الوجهة يقول عمر مخاطبًا فلسطين:

---

٣ ـ المصدر السّابق، ص ٣٠٨.

٤ ـ نفسُه، ص ٣٤٨.

أيْ فلسطينُ، ما العروبةُ لولا قَبَسٌ من سَنا النُّبوّةِ هادِ

كلُّ حَرْفٍ منها لَهاةٌ من العَلْـ ـياءِ سالتْ كريمةَ الإنشادِ(٥)

ولعلّه من الوِجْهة نفسها أيضًا يفهم المرءُ مقالَ الشّاعر الذي نشرته مجلّةُ الجهاد الحَلَبيّة في ٦ مارس ١٩٣٢م بعنوان «التّبشير الإسلاميّ وأثره في بلاد الغرب»، الذي يذكر فيه عمر أنه «زار جامعَ لندن، ولقِي الهنودَ المسلمين، وتحدّث إليهم، وعرف ما يصنع التّبشيرُ في آسيا وإفريقيا»(٦).

ويستيقن القارئُ هذا الرّبطَ بين العروبة والإسلام في تصوّر عمر بتأمّل تلك الحرب التي ما انفكّ يشنّها على الجاهليّة في كلّ مظاهرها وعهودها. يقول في قصيدته «خالد بن الوليد»:

أُحُدٌ لاحَ حين لاحَ عليهِ عالَمٌ ضمنَ هيكلٍ إنساني

زرَعَ الحقَّ في كتابٍ مُبينٍ وحَماهُ بكلّ عَضْب يمانِ

كيف يُطوى الحُسامُ والجاهليّا تُ هُيامُ الأوثانِ بالأوثانِ(٧)

والحقُّ أنّ مثل هذا الموقف يطالعنا في كلّ مرّة يذكر فيها عمرُ انتصارَ الحقّ على الباطل في صدر الدّعوة الإسلاميّة، وقد يفعل مثْلَ هذا حين يعرض لحال العرب المسلمين اليوم.

وقد تجلّى إحساسُ عمر المسرف بالشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة من خلال احتفائه الشّديد بأمّة العروبة والإسلام؛ ماضيًا مشرقًا، وحاضرًا مفعمًا بالآلام والنكبات. وقد

٥ ـ ديوان عمر أبو ريشة، ص ٤٦٤.

٦ ـ الشّعراء الأعلام في سورية، ص ٣١٦.

٧ ـ ديوان عمر أبو ريشة، ص ٥٤١.

استطاع أن يبلور في شعره كلّ صُوَر المجْد السّالف لأمّته، فاستحقّ بهذا أن يقول عنه رجلٌ كالدكتور شاكر مصطفى: «الشّاعرُ الذي تخفق له حتّى صخورُ بلادي، جبينٌ يلتهب فيه العنفوانُ، وعينٌ كأنّ وراء نظّارتها ألفَ رؤيا بعيدة، وشفتانِ منهما انهلّ تاريخُ أمّتي صورةً صورةً بكلّ ما فيه من دموع وزغاريد ورَعْف جِراح»(٨).

٢ـ قوّةُ انتمائه إلى الأمّة العربيّة الإسلاميّة:

أظهرت حياةُ أبي ريشة وفنُّه انتماءً قويًا إلى أمّته العربيّة الإسلاميّة، يجاوز قدرة الوصف، وقد تجلّى ذلك في سيرةٍ نضالية حافلة، سخّر فيها ذاتَه وفنّه لكلّ ما مِنْ شأنه أن يرفع الضّيم عن أمّته. وينسحبُ هذا على شطر حياته الأوّل الذي أمضاه في مدينة حلب إلى أن تحرّرت البلادُ من رِبقة المستعمر ونالت استقلالَها سنة ١٩٤٦م. وتقول سيرةُ حياته إنّ الشّاعر «ظلّ في حلبَ عشرين عامًا يرقبُ عبثَ السّاسة ولهو المتنفّذين، ويرى أبطالَ العرب من المعاصرين يقضُون واحدًا بعد واحد، كما تنطفئ شموعُ المعبد. وهاله أن ينزل بعضُ الأحزاب إلى مستوى المساومة، وأن يُخدَع الشّعبُ؛ وأمضّه الاستعمارُ وأحزن بالَه، فراح يردّد في نفثاته طلَقاتِ المِدْفع الذي يملكه، فيخرج اللّهب وحْدَه ليشير إلى أنّ روحًا تتحرّق في سبيل الحرّية، حرّية العرب، وقد وهبَ الشّاعرُ لهم قلْبَه وحياته، ووقف على تمجيدهم كلّ ما يملك من قول ونَظْم»(٩).

ويلحّ عمرُ على هذا الانتماء القويّ إلى أمّته العربيّة الإسلاميّة في مناسبات كثيرة،

---

٨ ـ انظر مقالَ الدكتور شاكر مصطفى بعنوان: «الشّعر في سورية» في مجلة الآداب البيروتيّة، ص ١٢٣، عدد كانون الثاني، ١٩٥٥م.

٩ ـ الشّعراء الأعلام في سورية، ص ٣٣٣.

على نحوٍ يجعل المرءَ يلحظ أن الشّاعر يقصد إلى ذلك قَصْدًا، حتّى كأنّ الأمر لديه يحتاج إلى مزيد تأكيد. ففي قصيدته التي خصّ بها «خالد بن الوليد». يقول عمر:

أنا مِنْ أمّةٍ أفاقتْ على العزِّ - وأغفتْ مغموسةً في الهوانِ
عَرْشُها الرّثُّ مِنْ حِراب المغيريـ ـنَ وأعلامُها مِنَ الأكفانِ
والأماني التي استماتتْ عليها واجماتٌ تكلّمي يا أماني[١٠]

واللّافتُ للنظر أنّ صورة «العزّ الآفِل»، أو «المجْد الضّائع»، هي الصّورةُ التي لازمت أبا ريشة وظلّ يستعيدها في كلّ مناسبة، ويطابق بينه وبينها في ضَرْبٍ من الهيام الصوفيّ بالمعشوق. والإفاقةُ على العزّ التي يتحدّث عنها عمر هنا هي ذلك الفجْرُ الإسلاميّ الذي حملَ فيه محمّدٌ عليه الصّلاةُ والسّلام مِشْعلَ النّبوّة، فبدّد ظُلماتِ الحياة التي جافى فيها الإنسانُ مُرادَ مولاه سبحانه. لكنّ هذا الفجر لم يُقيَّض له أن يستمرّ، إذ تألّبتْ كلُّ قوى البغي لإطفائه. ومثْلُ هذا الانتماء نجدُه في موطن آخر من شعر الشّاعر وعلى نحو أكثر جلاء:

أنا يا ربِّ من بقايا سيوفٍ ثَلّمتْها مضاربُ الحِدْثانِ
أنا مِنْ أمّةٍ تجوسُ حِماها جاهليّاتُها بلا استئذانِ
أسقطتْ مِشعلَ النّبوّة في اللّيـ ـلِ، وأرختْ للتّيه كلَّ عِنانِ[١١]

وفلسفةُ الشّاعر في الانتماء هنا واضحةٌ تمامًا، كما يبدو تصوّرُه الشّخصيّةَ العربيّةَ الإسلاميّة أكثرَ وضوحًا. وهو إذا كان هنا يشير إلى ثنائيّة «العُروبة والإسلام» فإنّه

١٠ ـ ديوان عمر أبو ريشة، ص ٥٤٩.

١١ ـ عمر أبو ريشة: مجموعة شعريّة بعنوان «أَمْرُكَ يا ربُّ»، ص ٣٣..

يشكو من ضعف إحدى الحَلْقتين، مما عرّض السلسلةَ للوَهْن. فعمَرُ يبتغي «قوّةً عربيّة إسلاميّة معًا»، ويرى أنّ هذا كان قائمًا زمنَ النّبوّة وما بعدُ، لكنّ التوازن اختلّ. ولكي تظلّ الشّخصيّةُ محتفظةً بتوازنها، وقوّتها من ثَمّ، لابدّ من رَتْق الفَتْق الذي تعاني منه: تقويةُ عنصر الإسلام، أو الاستضاءةُ بِمِشْعَل النّبوّة؛ لكي لا يكون ثمّة تِيهٌ. ويستيقن القلْبُ هذا حين يتأمّل قولَ الشّاعر:

نَفَحـــاتُ النّبـــيّ، والفَـــتْحِ والعَلْـــ ـــياءِ والعـــزّ والنّـــدى والبيـــانِ

رَعَـشاتٌ في أضْـلعي ماجـتِ الـصّحْـ ـراءُ فيهـا ومـاجَ فيهـا افتتـاني[١٢]

ذاك أنّه في احتضان الصّحراء هذه النّفَحاتِ تتحوّل الصحراءُ إلى بحر متلاطم الأمواج؛ أي إنّ الإكسير الذي يحوّل المعادنَ الرخيصة إلى ذهَب، في لُغة الكيمياء القديمة، هو هذه النفحات.

ولعلّ كُبرى آياتِ الإحساس بقوّة الانتماء إلى الأمّة عند عمر أنّ الشّاعر سخّر شعره كلّه للتغنّي بأمجادها وتصويرِ لحظات التّحليق في تاريخها، وتقليدِ أبطالها أوسمةَ الفخار الذي لا يأتيه البِلى. وقد استبان بعضُ دارسيه هذا الملحَظَ في شعره فقال: «الشّعرُ عنده ليس صُوَرًا فارغةً، وإنّما هو صُوَرٌ مليئةٌ بالأفراح والأحزان، مع الإحساس الدافق بالعروبة والإسلام»[١٣].

وكلُّ من عرَفَ الشّاعرَ المعرفةَ الحقّة بدت له قوّةُ انتمائه إلى هذه الأمّة، إلى حدّ الهوَس. ويخال الدّارسُ أنّ الشّاعر أراد أن يقدّم دَرْسًا في الوطنيّة الحقّة التي يجبُّ

١٢ ـ ديوان عمر أبو ريشة، ص ٥٣٩.

١٣ ـ هو الأستاذ الجليل الدكتور شوقي ضيف، انظر: دراسات في الشعر العربي المعاصر، ص ٢٣٥.

صاحبُها الأمّةَ والوطنَ إلى حدّ التقديس. وتومئ إلى شيء من هذا القبيل نازك باسيلا التي أجرت مقابلاتٍ مع الشّاعر حين تقول: «لكنّه يثورُ، لا بل يتطايرُ الشّررُ من عينيه حين يتحدّث عن محنةٍ أصابت بلاده، ينسى ما عاناه من جرّاء تشبثه بالحرّية والحقّ، ويتغاضى عن كلّ ضرَر لحق به، ويسامح من تسبّبوا به، لكنّه لا يغفر زلّةَ إنسان أخطأ يومًا بحقّ بلاده»[١٤]. وإنّ القولَ ما قالتْ باسيلا، وإنك لتظفر بمؤيِّد لهذا في سلوك الشّاعر في مواقف مشهودة كثيرة، تختزنها ذاكرةُ مواطنيه وزملائه. ولسنا ندري إن كان الدّارسُ على صوابٍ حين يقول إنّ افتتانَ الشّاعر منذ صغره بعظَمة أمّته العربيّة الإسلاميّة ولّد في نفسه دافعًا قويًّا إلى الارتباط بها إلى حدّ الهيام. ومن ثمّ نرى الشّاعر لا يفتأ يذكرُ في أشعاره إحساسَه بالخجل من ماضي أمّته الزاهي، وقد كُتِب عليه أن يحيا في زمن سقطت فيه آياتُ المجْد من سِفر أمّته. تجلّى هذا على أشدِّه في قصيدته المسمّاة أحيانًا «بعْدَ النكبة»، تلك التي يقول في مطلعها:

أمّتـــي، هـــلْ لـــكَ بـــينَ الأمَـــمِ ... منـــبرٌ للـــسّيفِ أو للْقلَـــمِ

إذ يطالعُك الشّاعرُ بقوله بعد ذلك:

أتلقّـــاكِ وطَـــرْفي مُطْـــرِقٌ ... خَجِـــلًا مِـــنْ أمـــسِك المنـــصَرِمِ

ويكـــادُ الـــدّمعُ يهمـــي عابثًـــا ... ببقايـــا كبريـــاءِ الألَـــمِ

ويقفُ في صفّ واحد مع هذا قولُ أبي ريشة مخاطبًا أمّتَه:

أيـــنَ دُنيـــاكِ الّتـــي أوحـــتْ إلى ... وتَـــري كـــلَّ يتـــيمِ الـــنّغَمِ

---

١٤ ـ د. جميل علّوش: عمر أبو ريشة ـ حياته وشعرُه مع نصوص مختارة، ص ٥٩، عن مجلّة الأسبوع العربيّ، العدد ١٢٢١، ٧/آذار، ١٩٨٣م، ص ٤٤.

كـمْ تخطّيـتُ علـى أصـدائه مَلْعـبَ العـزّ ومغنـى الـشّمَمِ

وتهاديْـتُ كـأنّي سـاحِبٌ مئـزري فـوقَ جِبـاهِ الأنجُـمِ (١٥)

ولعلّه غيرُ خافٍ بعد هذا أنّ شطرًا من كبرياء عمر وأنفته أتاه من إحساسه بانتمائه إلى أمّةٍ راسخة القدَمَين في الحضارة، واضحةِ المكان في التاريخ الإنسانيّ، بل يبدو أنه في مقدور الدّارس أن يقول إنّ في تكوين عمر ميلًا إلى القوّة والأَنَفَة والتعالي، وقد وجد في نسَبه القريب وفي تاريخ أمّته الزاهي ما يُضيف به لبناتٍ إلى صَرْح مجْده الشخصيّ، ليتطاول إلى ما شاء من التّطاول، وليكون للتاريخ الأدبيّ من ذلك كلّه هذا التّحليقُ المدهش في آفاق الفنّ الشّعريّ. ويخيَّل إلينا أيضًا أنّ إدراك عمر مبلغَ ما يُراد من ضَيْمٍ لأمّته، وما تُسام به من خَسْف، ضاعف إحساسه بذلك المجْد القديم؛ لأنّ وَعْيَ الحاضر القاتم ينقله سريعًا إلى ذلك الماضي الذي نقّاه التذّكارُ من كلّ شائبة، فبدا أكثرَ ألَقًا ورُواءً.

٣ـ التزامُه تصويرَ ماضي الأمّة الزّاهر وحاضرها العاثر:

قدّم عمر أبو ريشة في مسلكه وفي فنّه صورةً مُثْلى للشّاعر الملتزِم بقضايا أمّته، الذي تؤرّقه همومُها، وتستبدّ به آمالُ أبنائها وآلامُهم، وتهزّه نجاحاتهم، وتؤزّه إخفاقاتهم. وقد أدرك الشّاعرُ منذ وقتٍ مبكّر في حياته أنّ أعذبَ الشّعر أصدقُه؛ وليس أكذبَه، وخيرُ القريض ما أشعّ به الصّدْقُ وتلألأ. فكان عمَرُ بذلك حادِيَ النّاس إلى حيث الحقُّ والجمال، ورائدَهم الذي لا يكذِبُ أهلَه. وعمَرُ هو الذي يقول في تضاعيف رثائه أحمد شوقي:

أعـذَبُ الـشّعرِ مـا يُشِعّ بـه الـصّدْ قُ وتمـشي عـلى خُطـاه العقـولُ (١٦)

---

١٥ ديوان عمر أبو ريشة، ص ٧ ـ ٨.

١٦ ـ انظرْ في شأن أبيات الرّثاء التي اقتطعْنا منها هذا البيت: الشعراء الأعلام في سوريا، ص ٣٢٩.

تصوّر أبو ريشة أنّ الشّعر مصدرٌ معرفيّ، يفيد منه النّاسُ في تبصّر الحقيقة وتبيّن الصّواب، وقد أثّر هذا التصوّرُ كثيرًا في مذهبه الفنّي؛ فلا تكاد تجد في شعره إلّا ما يفيد، فكأنّه يردّد مع نظيري النَّيسابوريّ بيتَه الذي أُعجِب به العلّامةُ محمّد إقبال، وصدّر به أحدَ دواوينه:

لــيسَ في أَعْــوادِ غــابي سَــقَطٌ هــي للمنْــبرِ أوْ أعــوادُ صَــلْب[١٧]

ومرجعُ التزام عُمَر، في جانبٍ من جوانبه، حُبٌّ عميق استبدّ به إزاءَ بلاده، وتحقّق في مواقفه من النّاس حاكمين ومحكومين. وها هو ذا الشّاعرُ يصرّح بذلك فيقول: «يربطني بوطني حبّي للأرض ورغبةٌ جامحة في مبادلتها عطاءً بعطاء، لم أشْعرْ يومًا بأنّ أرضَ بلادي مجرّدُ تراب وحجارة، بل لطالما أحسستُ أنّها كائنٌ حيّ ينبض بالحياة»[١٨].

عرف عمَرُ مكانةَ أمّته في الماضي ممّا حفظته ذاكرةُ التّاريخ، ورأى بباصرته مأساتها الحاضرة بكلّ فصولها المعقّدة، وعرف إلى ذلك سلطانَ الكلمة في إيقاظ النفوس وبعْث الهِمَم وتكوين الرّأي العامّ. وقد مضى به إحساسُه القويّ بالمجْد العربيّ الإسلاميّ إلى أن أضفى عليه هالةً قُدْسية، ظلّت تتراءى في كلّ ما يبدع من أشعار. ويلحظ متأمّلُ شعره أنّه تمثّل هذا المجْدَ في شخصَين اثنين: شخصه هو، ذلك العربيّ المسْلِم النّبيل المحتِد والشّاعر العبقريّ المجوِّد؛ وشخص أمّته العربيّة الإسلاميّة، التي تولّت صناعةَ التّاريخ الإنسانيّ في مرحلةٍ زاهية من مراحله. ويُلحَظ هذا خاصّةً في قصيدته المسمّاة «هذه أمّتي»، التي ألقاها في حفلة افتتاح دار الكتب الوطنيّة في حلَب بعد العدوان الفرنسيّ، وخروج

١٧ ـ محمّد إقبال: ديوان الأسرار والرّموز، ترجمة د. عبد الوهّاب عزّام، ص ٥.

١٨ ـ مجلّة الأسبوع العربيّ، العدد ١٢٢٩، ٢/أيار، ١٩٨٣م، ٤٤.

الشّاعر من السّجن، إذ صوّر نفسَه مجسِّدًا إرادةَ المجْد العربيّ الإسلاميّ الذي أقسمَ أن يُلمّ شاعرُه بالأرض ونجوى الإباءِ تتدفّق على لسانه. ونجوى الإباء هذه عنوانُ الالتزام عند عمر، والمدخلُ المفضي إلى عالَمه الشّعريّ الفتّان. يقول الشّاعر:

مـا صَـحا بَعْـدُ مِـنْ خُمـارِ زمانِـهْ فلْيُرَفِّــهْ بالــشّدْوِ عــنْ أشــجانِهْ

مــا وعــى الأمنيــاتِ إلّا طُيوفًــا خفقــتْ وانطــوتْ عــلى أجفانِــهْ

غمزتْــه عــرائسُ العــيشِ إغــرا ءً، فلَــمْ تــستبحْ حِمــى عُنفوانِــهْ

شــاعرٌ لــو شــكا الحيــاةَ لكانــتْ سَرواتُ الملــوكِ مــن نُدمانِــهْ

أقــسمَ المجْــدُ أن يمــرَّ عــلى الأرْ ضِ، ونجــوى الإبــاءِ خلْــفَ لــسانِهْ(١٩)

ويعني هذا من وجِهةٍ أخرى أنّ عَمَرَ قد عرف قدْرَ نفسه وقدْرَ فنّه؛ بما ينطوي عليه هذا الفنُّ من قدرة على الإثارة والحضّ والتّبصير بمواطن الفضيلة والخير. واستبان أنّ عقيدتَه التي حملَها بين جنبيه هي عقيدةُ مجتمعه بكلّ فئاته. ووفاقًا لهذا كلّه تبيّن أنّ كلماته سِحْرٌ حَلالٌ عند جمهوره. ومن ثمّ نراه يقول في القصيدة السابقة منبّهًا على تأثيره في ضمير جمهوره في مدينة حلب:

عــادَ للــدَّوحِ عنــدليبُكَ يــا شِعْــ ــرُ ومــاتَ النَّعيــبُ في غِرْبانِــهْ

وتغنّــــى حنانُــــه فتمــــشّى في ضــمير الــشّهباءِ رَجْــعُ حَنانِــهْ

فاشْرَأبَّــتْ وفي تــساؤلها شَــوْ قٌ تَـضيقُ الأحْنـاءُ عــن كِتْمانِــهْ(٢٠)

وإذْ وضعَ عمَرُ هذا كلّه في الحسبان، لم يدَعْ مناسبةً تمرّ من دون أن يقول فيها شعرًا

---

١٩ ـ ديوان عمر أبو ريشة، ص ٥١٦ ـ ٥١٧.

٢٠ ـ المصدر السّابق، ص ٥١٩.

يؤجِّج الحقْدَ على المستعمرين والمتعاونين معهم، وينفث في الأرواح عزيمةَ المؤمنين الصادقين، وينمّي في المجاهدين عقيدةَ الموت الكريم. وهكذا فقد «رافق عُمَرُ أبو ريشة الأحداثَ التي عصفت بالأمّة العربيّة منذ الثلاثينيات، فاتّحد ضميرُه بضمير الشعب العربيّ، وتطلّعاته إلى التحرّر والوحدة واليقَظَة القوميّة، فكان من أبرز شعراء جيله في هذا المضمار، إن لم يكن أبرزها إطلاقًا. ولا تكاد تخلو قصيدةٌ ألقاها في مناسبةٍ من التفاتاتٍ وطنيّة وقوميّة، نابعة من رؤيا صافية، وحسّ مرهف، وإيمان عميق»[٢١].

ويطالعُك في مواطن كثيرة من ديوان عمَر أنه قطَعَ على نفسه عهدًا بأن يظلّ لسانَ أمّته المعبِّر عن كلّ هواجسها وهمومها. فكان، على الحقيقة، الشّاعرَ ذا الرّسالة النضالية الفاعلة في موكب الحياة. وحسْبُ المرء هنا أن يستعيد شيئًا من بيانات عمر التي يحدّد فيها وعيه الدقيق لمهمّة الشّاعر في أمّةٍ تواجه القوى الغاشمة التي تنشُد محْوَها من الوجود. وكان يدرك أنّ المجْد العربيّ يهتزّ طربًا عندما يبعث شاعرُه حممًا جهادية لا تُبقي ولا تَذَر:

يا عروسَ المجْدِ، حَسْبي عِزّةً ... أن أرى المجْدَ انثنى يعتزُّ بي

أنا لولاهُ لما طوّفتُ في ... كلّ قَفْرٍ مترامٍ مُجْدِبِ

رُبَّ لحْنٍ سالَ عن قيثارتي ... هزَّ أعطافَ الجهادِ الأشيبِ

لِبلادي ولِرُوّاد السّنا ... كلُّ ما ألهمتِني من أدَبِ[٢٢]

كان دأبُه تلك الصّرخةَ العربيّة القديمة: «المنيّة ولا الدّنيّة». وكان في غير موطن من

---

٢١ ـ من مقالٍ للأديب سليم نكد تحت عنوان: «عمر أبو ريشة صرحُ هوى وأملُ أنطفأ» في مجلّة الأسبوع العربيّ، العدد ١٦٠٦، ٢٣/تموز ١٩٩٠م، ص ٤٤ ـ ٤٥.

٢٢ ـ ديوان عمر أبو ريشة، ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

ديوانه المطبوع، ومجموعاته الأخرى، يدعو على نفسه بأن لا يمتّعه الله بنضارة الشّباب إن هو استمرأ حياةَ الصّغار، وخفضَ جناحَ المذلّة لمن يُغيرون على مجْد الأمّة. وفي ذكرى المجاهد العربيّ السوريّ الكبير إبراهيم هنانو، سنة ١٩٣٧م، يخاطبه الشّاعر قائلًا:

عفْـوًا أبـا الأحْـرارِ كـمْ مِـنْ زفْـرةٍ مخنوقـةٍ أخـشى الغـداةَ تُثـارُ

فـإذا وجمـتُ فلـستُ أوّلَ شـاعرٍ تَعبـتْ وراء بَنانِـه الأوتـارُ

أنـا عنـدَ عهـدِك لا تلـينُ شـكيمتي كـلّا ولا يُعـزى إليّ عِثـارُ

لا عِـشْتُ في زَهْـوِ الـشّباب مـنعّمًا إن نـال مـن زَهْـوِ الـشّبابِ العـارُ[٢٣]

ويلقاكَ هذا العهدُ مرّةً أخرى عندما يخاطبُ الشّاعر ذكرى «خالد بن الوليد»، إذ نجدُه يقول:

يـا مـسجّى في قُبّـةِ الخلْـدِ ياخـا لِـدُ، هَـلْ مـنْ تلفّـتٍ لبيـاني؟

لا رَعـاني الـصِّبا إذا عـصفَ البغْـ ـيُ، وألفـى فمـي ضريـحَ لـساني

أقـسمَ المجْـدُ أن أقطّـعَ أوتـا ري عليـهِ بـأكرمِ الألحـانِ[٢٤]

وإذا بدا عمر صادقًا مع نفسه، فإنّه يتراءى صادقًا كلَّ الصّدْق مع جمهوره، ذاك أنّنا «حين نقولُ إنّ الشّاعر صادقٌ مع نفسه فإنّنا نعبّر بطريقةٍ أخرى عن صِدْقه معنا. إنّه قد عبّر عمّا كنّا نودّ التعبيرَ عنه. وعلى هذا الأساس نقبلُ قصيدتَه أو نرفضُها، نحكُمُ لها، أو نحكم عليها»[٢٥].

وطبيعيّ أن يدرك عمَرُ مغبّةَ هذا الالتزام، وهو شاعرُ المحافل المدوّية التي كان

---

٢٣ ـ المصدر السّابق، ص ٥٦٠ ـ ٥٦١.

٢٤ ـ نفسُه، ص ٥٤٨.

٢٥ ـ د. عزّ الدّين إسماعيل: الشّعرُ العربيّ في إطار العصر الثّوري، ص ٢٣.

يقرأ فيها على وجوه النّاس ابتسامات الرّضا، وانتفاضاتِ الكبرياء الجريح. وأيقن الشّاعرُ أنّ الجماهير، كما يقول الدكتور محمّد حسين هيكل «ما تزالُ ترى ثمراتِ الأقلام منذ آلاف السّنين الماضية هي التي تهزّ العالَمَ حتّى اليوم هزًّا، وتنشئ فيه إلى اليوم وإلى الأبد ألوانًا من الخَلْق جديدة»[٢٦]، فكان له من ذلك باعثٌ على المضيّ في طريق الالتزام إلى غايته. بل لعلّ المرء لا يجد غضاضةً حين يقول إنّ عمَرَ أسّس مدرسةً شعريّةً نضالية تخرّج فيها الكثيرون. وقد يكون مفيدًا في هذا الاتجاه أن نسوق ما يذكره الشّاعرُ الشّيخُ صَقْر بن سلطان القاسمي، حاكمُ إمارة الشّارقة السّابق، في مقدّمة ديوانه عن تأثير شعر عُمَر في اتجاهه الشّعريّ: «أمّا الشّعرُ فقد بدأتُ بقوله في الرّابعة عشرةَ من عمري بعد أن ضمّنا نادٍ لم أعدْ أذكر مناسبتَه ألقى فيه الأستاذُ عبد الرّحمن الباكر القصيدةَ الخالدة للشّاعر الخالد عمر أبي ريشة، والتي مطلعها:

يــا عُيونًــا تنــامُ مــلءَ المحــاجِرْ   شـيّعي الحُلْـمَ والطّيـوفَ الـسَّواحِرْ

وفيها يقول:

يصفعُ الـذئبُ جبهـةَ اللّيـثِ صَـفْعًا   إنْ تلاشـــتْ أنيابُـــه والأظـــافِرْ

ورأيتُ الحقيقةَ البشعة تتمثّل فيها بأروع صُوَرها؛ رأيتُ النّقمةَ تنطلق صرخاتٍ مدوّية تسكبها العبقريةُ الشّعرية النادرة شعرًا ينبض بالعاطفة الصّادقة، بل هو العاطفةُ بعينها. رأيتُ الذئبَ، بل ابنَ آوى (وليعذرْني أستاذي أبو ريشة) يصفع تلك الجبهةَ الغرّاء السامقة للّيث بعد أن تخلّى عن أنيابه وأظافره. وسِرْتُ في طريق العودة إلى بيتي، والدّمُ يغلي في عروقي، واندفعتُ أردّد أبياتًا من عندي بوزن وقافية قصيدة أبي ريشة الخالدة

---

٢٦ ـ د. محمّد حسين هيكل: ثورة الأدب، ص ١٨.

عندما لم أكن أذكر أبياتها، وانطلقَ قلبي يخفق بأبياتٍ عارضتُ فيها أنا، ابنَ الرّابعة عشرة، أبا ريشة دون أن أخجل من محاولةٍ، وإن كانت عفويّةً لكنّها يائسة، لمجاراة شاعر دوّى صيتُه عن جدارة في العالَم، وانطلقتُ أردّد:

يـا ابنـةَ الفكْـرِ هـاتي مـا في الـضّمائرْ	فلقَـــدْ آنَ أن تُبـــاحَ الـــسّرائرْ
أنـــا ســـاهٍ في مَهْمَـــهٍ مـــن خَيـــالٍ	لا أرى لي في قَطْعِـــه أيّ نـــاصر(٢٧)

وقد سُقْنا لك النصّ على طوله، لتتبيّن أنّ التزامَ عُمَر ما كان له أن يكون صيحةً في وادٍ، لم يُكتب لها البقاء، بل كان شعرُه ذلك الغيثَ الذي أخصبَ في النفس العربيّة الإسلاميّة حبَّ الوطن، ورغبةَ الاستشهاد؛ ابتغاءَ الحياة الكريمة. ومن هنا كان مثَلُه الأعلى المنشود مقاتِلًا لا تلين قناتُه ولا تعرف المهادنةُ سبيلًا إلى روحه الوثّاب. ومن ثَمّ تراه يخاطب المغفورَ له الملك فيصل بن عبد العزيز آل سعود منبّهًا على ضرورة بقاء جَذْوة الجهاد متّقدةً في قلوب المسلمين:

لم تهـــادِنْ ولم تـــزلْ تتحـــدّى	كـــلَّ بـــاغٍ أو غـــادرٍ ختّـــالِ
قـلْ لمـنْ شـاءَ راحـةً في ضِـفاف الـنّـ	ـــيلِ مِـــنْ بعـــد وثبـــةِ استبـــسال:
لـيسَ عـــارًا إنْ في النّـضال عَثَرنـــا	إنّـما العـــارُ في اجتنـابِ النـضالِ(٢٨)

وقد سرى هذا الالتزامُ في تضاعيف شعر عُمَر، فكان جحيمًا يصطلي بها الخَوَنةُ والمتخاذلون والقاعدون، وسرى في مزاجه الشخصيّ ومواقفه، فكان بأسُه شديدًا على كلّ من نال من الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة، أو سعى إلى صَرْفها عن وِجهتها الصحيحة،

٢٧ ـ مقدّمةُ ديوان صقر بن سلطان القاسمي، ص ٤٧ ـ ٤٨.

٢٨ ـ أمرُكَ يا ربّ، ص ٥٧.

حتّى لو كان ذلك قلَمًا مأجورًا أو دَعِيًّا من أدعياء القريض ممن سعوا إلى تشويه صورته العربيّة المشْرقة ابتغاءَ إفساد ذوْق الأمّة وتعطيل أداة الحُكْم الجمالّي لديها. وفي هذا المنحى يقولُ صديقُ الشّاعرِ الأستاذُ فؤاد الخشن عن صديقه عُمَر: «وإنّ سِهامَه تصوَّبُ نحو التافهين المأجورين، بنظَره، للصّهيونية العالمية لإفساد الشّعر وقتْله، وبالتّالي إفساد الشّعوب وقتْلها بتحييدها وتحويرها عن خطوط الصّواب لتخلو السّاحةُ لمسوخ التّلمود»[٢٩].

ثانيًا ـ مكوّناتُ القوّة في الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة:

أحسنَ عقْلُ أبي ريشة قراءةَ التّاريخ العربيّ الإسلاميّ بوصْفه المضطرَبَ الذي جالت فيه الشّخصيّةُ العربيّة الإسلاميّة، وحقّقت فيه حركاتِها في ميادين العَقْل والوِجْدان والفِعْل الحضاريّ الإنسانيّ. وليس التاريخُ عند عمر أحاديثَ تُروى، بل هو مجلى القوّة حين تتحوّل إلى فِعْل، والقصْدِ حين يستحيل حركةً، والدِّينِ حين يغدو حَياةً في ظلّ مُراد الله في الإنسان. أدرك عمَرُ هذا كلّه، وأرهفَ سمْعَه لنُسْغ الحياة السّاري في عروق هذه الأمّة، فاستبانَ أنّ القيمة الحقيقية للفرد تتمثّل في مقدار إفادته لأمّته، أمّا القيمةُ الحقيقية للجماعة فأن يكون لها موقعٌ مرموق بين مجتمعات الأرض وفقًا لمنهج الله سبحانه. وفلسفةُ عمَر في تصوّر الفرد والجماعة تتلخّص في أنه أراد لهما «الوجود»؛ فما قيمةُ وَرْدٍ لا يُشَمّ عبقُه، وما وزنُ غُصْنٍ لا يُقطَف ثمَرُه:

ما أحزنَ الوَرْدَ لم يُعرفْ له عَبَقٌ وأضيعَ الغُصْنَ لم يُقطفْ له ثمَرُ[٣٠]

---

٢٩ ـ انظر: مجلّة المنتدى الإماراتيّة، ملفّ الشّاعر عمر أبي ريشة، العدد ٢٧٢، يوليو ١٩٨٩م، ص ٢٩، من مقال للكاتب بعنوان: «أشياء من دفاتر الذّكرى».

٣٠ ـ ديوان عمر أبو ريشة، ص ٢٢٧.

وفي نطاق الأمّة خاصّةً يتراءى للشّاعر مِنبرانِ يستحقّانِ أن تتبارى الأمُمُ في مَيدانَيهما: السّيفُ، والقلَم؛ أي العبقريّةُ الجِهاديّة، والعبقريّةُ العِلْميّة؛ ومن ثمّ يسائل أمّتَه في مطلع رائعته «بعد النكبة»:

أمّتي، هلْ لكِ بينَ الأمَمِ منبرٌ للسّيفِ أو للقلَمِ

لم يغب عن ذهن عمَر أنّ الأمم التي كانت لها سيادةٌ في التّاريخ الإنسانيّ حقّقت هذه السّيادةَ بإحدى سبيلين أو بهما معًا: القوّة القِتالية والقوّة العِلْميّة. وقد رمز الشّاعرُ لهاتين القوّتين بـ «السّيف» و«القَلَم». ولا نخالُ أنّه يغيب عن ذاكرة عمر أنّهما «الرئاستان» المعروفتان المقصودتان في كلّ من تلقّبَ بـ «ذي الرِّياستَين» عند العرب القدماء.

وإذْ أحسنَ عمَر قراءةَ التّاريخ، عرف أنّه توافرت لأمّته في ماضيها المشْرق هاتان القوّتان مضافًا إليهما قوّةٌ ثالثة، هذّبتهما ووجّهتهما الوِجْهةَ الصّحيحة، وهي «النّبوّة». وابتغاءَ إيفاء هذا الموضوع حقّه من الدّرس، نقول إنّ الشّاعر تلمّس مكوّناتِ القوّة في الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة في أربعة عناصر:

١ ـ الصّحراء وما تجسّده من قِيَم.

٢ ـ النّبوّة والحقّ.

٣ ـ العبقريّة الجهاديّة.

٤ ـ العبقريّة البيانيّة.

وستكون لنا وقفةٌ متأنّية عند كلّ منها، منطلقين دائمًا من شعر الشّاعر.

١ـ الصّحراءُ وما تجسّده من قِيَم:

بدا لأبي ريشة أنّ الصحراءَ العربيّة، باحتضانها بيتَ الله الحرام وظهورِ الأنبياء

فيها حتّى اختتامِ سلسلتهم الطّاهرة بمحمّد عليه الصّلاة والسّلام وبكون أهلها العرب مَدَدَ النُّصرة لدين الله سبحانه، ذاتُ أثر واضح المعالم في تكوين الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة. ولا شكّ في أنّ حَمْلَ العرب رسالةَ الإسلام، ثمّ نَشْرَها في أصقاع الأرض بكلّ ما اكتنف ذلك من عَناء، لمدعاةٌ إلى التأمّل في إسهام البيئة الصّحراويّة في هذا الأمر. وقد يشكّ المرءُ في أشياء كثيرة، لكنّه لا ينبغي أن يشكّ في قوّة اعتناق العرب لدينهم الحنيف، وبَلائهم الشّديد في نُصرته وتوصيله إلى أصقاع المعمورة. ويظلّ تعلّقُ عمر بالصّحراء وكثرةُ ترديد حديثها في شعره من الأمور اللّافتة للنظر حقًّا.

ويلاحِظ المتأمّلُ أنّه يربط دائمًا بين الصّحراء وبين الإسلام بوصفه أرقى منهج حضاريّ عرفته الأرض. وأيًّا كانت وِجْهةُ الحقّ، فالصّحراءُ العربيّة دارُ النّبوّات، ومنطلَقُ الإسلام الذي عمّ أرجاءَ الأرض نورُه من خلال العرب المسلمين الميامين. ويلحّ عمَرُ على أنّ الصّحراء التي حُرِمت وفرةَ النبات والخضرة أنبتت المجْدَ المتمثّل في العروبة والإسلام. يقولُ عمَرُ في مقدّمة ملحمة «محمّد» عليه الصّلاة والسّلام:

أيُّ نجوى مخضلّةِ النّعماءِ ... ردّدتْها حناجِرُ الصّحراءِ

سمعتْها قريشُ فانتفَضتْ غضْـ ... ـبى وضجّتْ مشبوبةَ الأهواءِ

يا عروسَ الصّحراءِ ما نبتَ المجْـ ... ـدُ على غيرِ راحةِ الصّحراءِ

كلّما أغرقتْ لياليَها في الصّمتِ - قامتْ عن نَبْأةٍ زَهراءِ

وروتْها على الوجودِ كتابًا ... ذا مضاءٍ أو صارمًا ذا مضاءِ

فأعيدي مَجْدَ العروبةِ واسقي ... مِنْ سَناه محاجرَ الغَبْراءِ

قـد تـرفُّ الحيـاةُ بعْـدَ ذُبـولِ ويلـين الزّمـانُ بعْـدَ جَفـاءِ[٣١]

فالصّحراءُ هنا موطنُ الرّسالة الأوّل الذي ردّد نجوى الإسلام المخضلّة النعماء. وغيرُ خافٍ أنّ الشّاعر إنّما يريد أنّه في هذه الصحراء نزلَ كلامُ السّماء إلى الأرض، فردّدت أصداءَه حناجرُ الصّحراء ليبلغ كلّ مكان. وجليٌّ أنّ الشّاعر لا يريد رسالةَ الإسلام وحْدَها، بل رسالاتِ الأنبياء جميعًا، فالأنباءُ الطّيبةُ تنبعث من الصّحراء كلّما خُيِّل أنّها غرقت في صَمْت مطبق. والصّحراءُ عنده راويةُ النّبأ العظيم على مِسْمع الوجود في صورة الكتاب أو الصّارم الماضيَين. ويتراءى لنا أنّ الكتابَ والصّارمَ رمزانِ للرّأي والعزيمة، أو الحِكْمة والقوّة، أو رأس الإنسان وجسَد الأسد في صورة «أبي الهول» عند المصريّين القدماء. ويرى عمَرُ أنّ الكتابَ والصّارمَ، أو نفحاتِ النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام والفَتْح، أحالا الصّحراءَ الضئيلة الحظّ من الماء مُحيطًا مائجًا. ومثلما ماجت الصّحراءُ بالنّفَحات النّبويّة والفَتْح ماج فيها افتتانُ الشّاعر؛ فكان من كلٍّ من الصّحراء والشّاعر غِناءُ المجْد الذي تردّدت أصداؤه في جنبات الوجود. فالإسلامُ أوّلًا وأخيرًا منبعُ الإلهام لكلٍّ من الصّحراء والشّاعر. يقول عمر:

نفحَـاتُ النّبـيّ والفتْـحِ والعَلْـ ـياءِ والعـزّ والنّـدى والبيـانِ
رَعَشاتٌ في أضلعي ماجت الصّحْـ ـراءُ فيهـا ومـاجَ فيهـا افتتـاني
صـدقَ الحـبُّ إنّ مـوطنيَ الأجْـ ـردَ روضي وجَـدْولي ودِنـاني
يُنبِـتُ المجْـدَ قبْـلَ أن يُنبـتَ الـوَرْ دَ ويُعطـي الـثّمارَ قبْـلَ الأوانِ[٣٢]

---

٣١ ـ المصدر السّابق، ص ٤٩٥، ٥١٤ ـ ٥١٥.

٣٢ ـ نفسه، ص ٥٣٩ ـ ٥٤٠.

وينطلقُ عمَرُ هنا من الواقعة المعيشة إلى واقعة تخيّلية، عندما يرى أنّ الصّحراء أنبتت المجْدَ قبل أن تُنبت الوَرْد. ويعني هذا بلُغة العِرْفان أنّ الصّحراء احتفت بالجَلال قبل الجَمال، وأنّ الحياة التي تستحقّ أن تُعاش لا تكون إلّا محتفيةً بالجَلال قبل الجَمال. وحين يتكلّم عمَرُ وِفاقًا لهذا المنطلَق، لا نراهُ يجافي منطقَ القرآن الكريم الذي يربط بين العزّة والحِكْمة في وصف البارئ سبحانه بأنه «عزيزٌ حكيم». وينبّه الذّكرُ الحكيمُ أيضًا على أنّ الإنسانَ نباتُ أرضه، إذ يقول سبحانه: «واللهُ أنبتَكم من الأرض نباتًا»(٣٣). وحين يكونُ البلَدُ طيِّبًا يخرج نباتُه بإذن ربّه، وقد جاء في الذّكر الحكيم قولُه تعالى:«والبلَدُ الطيّبُ يخرج نباتُه بإذن ربّه...»(٣٤).

ومهما يكن، فإنّ الصّحراءَ عند عُمَر مُنبلَجُ الهدى ومُنطلَقُ كتائبه في ربوع الأرض، ومَرْبى الصِّيد الذين انطلقوا من صحرائهم يشقّون عن الأرض غياهبَ الذلّ والمهانة. الصّحراءُ في هذا كلّه: الهدى والفتْح والشّجاعة والحرّيّة ومنطلَق النور:

مِــنْ هنــا شــقَّ الهــدى أكمامَــه	وتهـــادى موكبًـــا في موكـــبِ
وأتـــى الـــدّنيا فرفّـــتْ طرَبًـــا	وانتــشتْ مــن عَبْقــه المنــسكبِ
وتغنّـــــتْ بـــــالمروءاتِ التـــــي	عرفتْهـــا في فَتاهـــا العـــربي
أَصْــيدٌ ضــاقتْ بــه صــحراؤه	فأعدّتْـــــه لأفْـــــقٍ أرحـــــبِ
هـــبَّ للفَـــتْح، فـــأدمى تحتَـــه	حـــافرُ الـــمُهْرِ جبـــينَ الكوكـــبِ
وأمانيـــهِ انتفـــاضُ الأرضِ مِـــنْ	غيهـــبِ الـــذلّ، وذلِّ الغيهـــبِ

---

٣٣ ـ نوح/١٧.

٣٤ ـ الأعراف/٥٨.

وانطــلاقُ النّــورِ حتّــى يرتــوي كــلُّ جَفــنٍ بــالثّرى مختــضِبِ[٣٥]

هام عمَرُ بالصّحراء، واستيقن أنّها مَصنعُ الرّجال الذين لا تلين لهم قَناة، وموئلُ المروءات التي استمدّ منها الإنسانُ معنى وجوده الصّحيح. ويحلو لشاعرنا أن يقابل بين الماضي الذي كانت فيه الصّحراءُ مُقفِرةً في عطائها المادّيّ، خصبةً في عطائها المعنويّ، وبين الحاضر الذي استحالت فيه ديارُ العروبة إلى جِنانٍ وارفة الظلال، لكنّها افتقرتْ إلى الرّجولة الحقّة التي كانت سلاحَها الأمضى في مقارعة الأعداء، فيجأر إلى ربّه بهذه «الصّلاة» أن يردّ ديارَ العروبة الممرعة قَفْرًا تموج فيه كثبانُ الرّمل، إن كان لها أن تعطي «الرّجال» الحقيقيّين:

رَبِّ طوّقــــتَ مغانينــــا - جَمـــــالًا وجَـــــلالا
ونثــــرْتَ الخــــيرَ فــــيهنَّ - يمينًــــا وشــــمالًا
وتجلّيــــــتَ علــــــيهنّ - صَــــليبًا وهِــــلالا
رَبِّ هــــذي جنّــــةُ الدّنْــــــيا عَبــــيرًا وظِــــلالا
كيــفَ نمــشي في رُباهــا الــــخُضرِ، تيهًــا واختيــالًا
وجِــــراحُ الــــذلّ نخفيــــها عــن العــزّ احتيــالا
رُدَّهـــا قَفْـــراءَ إن شئْــــتَ، وموّجْهـــا رِمـــالا
نحـــنُ نهواهـــا عـــلى الجَـــدْبِ إذا أعطــتْ رِجــالا[٣٦]

وجملةُ القول هنا أنّ الصّحراء عنتْ عند أبي ريشة ذلك المجْدَ العربيّ بكلّ مجاليه:

---

٣٥ ـ ديوان عمر أبو ريشة، ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

٣٦ ـ السّابق، ص ١٢ ـ ١٣.

مهبِط الوَحْي، ودار النّبوّات، ومربَع الميامين الذين اختاروا أن يكونوا سدَنةَ الهدْي الإلهيّ، وحَمَلَةَ النّور إلى بني الإنسان أنّى كانت أوطانهم.

٢ ـ النّبوّة والحقّ:

تعني «النُّبوّة» الشيءَ الكثير من المحصول الفكريّ والوجدانيّ لعمر أبي ريشة. ويلحظ الدّارسُ أنّ الشّاعر كلّما ذكر المجْدَ العربيّ السّالف يـُدخِل «النُّبوّة» بوصْفها الحِكْمةَ السّماويةَ التي هذّبتْ قوّة العربيّ البدويّ ساكنِ الصّحراء وبلورتْ طاقتَه الإيمانية، فصنعت منه ذلك المثَلَ الإنسانيّ الحضاريّ الذي وضعَ معالم الهداية في طريق الإنسانيّة؛ لتسير إلى الغاية التي ارتضاها المولى سبحانه لخلْقه.

ويَلفت نظرَ المتأمّلِ في ديوان الشّاعر أنه كلّما عرض لنُبوّة محمّد، عليه الصّلاة والسّلام، وقف طويلًا عند العَنَتِ الذي لقيَه من طاغوت الجاهلية؛ مما ينتصر للرّأي الذي يذهب إلى أنّ العروبة والإسلام امتزجا في تَصوُّرِ عمر امتزاجًا يعزّ فصْلُ عناصره، ومِن ثَمّ يغدو مبرّرًا ازدراءُ عمر ذلك البدويَّ الذي ضَعُفَتْ صلتُه بالإسلام وعاد إلى جاهليته الرّعْناء. فقد رأى عمَرُ في مثْل هذا النموذج تراجعًا مرعبًا إلى الوراء، تراجعًا أملى على الشّاعر أن يسدِّد إليه سِهامه المُصمية. وقد جسّد عمَرُ هذا النموذجَ في شخص عربيٍّ ثريّ ينفق على عشيقته الإنكليزية أربعين ألفَ دولار في ليلة واحدة، وعرضَ عمَرُ صورةً مزرية لسُلوك هذا الرّجل:

منتهـــى دُنْيـــاهُ نَهـــدٌ شرِسٌ وفَـــمٌ سَـــمْحٌ وخَـــصْرٌ طيِّـــعُ

بـــدَويٌّ أورقَ الـــصّخرُ لـــه وجـــرى بالسّلـــسبيلِ البلقَـــعُ

ورأى عمَرُ في هذا انتكاسًا خطيرًا، أفقدَ العربيّ كلَّ قيم الصّحراء من كِبْر ونخوة

وبطولة:

فــإذا النّخــوةُ والكِــبْرُ عــلى تَــرَفِ الأيّــام جُــرحٌ موجِــعُ
هانــت الخيــلُ عــلى فرســانها وانطــوتْ تلــك الــسيّوفُ القُطَّــعُ
والخِيــامُ الــشُّمُّ مالــتْ وهــوَتْ وعــوتْ فيهــا الرّيــاحُ الأربَــعُ
والبطــولاتُ عــلى غربتهــا في مغانيــنا جِيــاعٌ خُــشّعُ[٣٧]

وإذا كان عمَرُ قد ضاق كثيرًا بعربيّ بدَويّ ساء إسلامُه فأساء إلى العروبة والنّبوّة، فإنّه اهتزّ طرَبًا لعربيّ مسيحيّ أخلصَ لبيان العرب المسلمين، وقدَّم مثالًا طيّبًا له في شعره. وذلكم هو الشّاعرُ الكبير بِشارة الخوري «الأخطَلُ الصّغير»، الذي اغتنم عمَرُ مناسبةَ تكريمه، فأثنى عليه مشيرًا إلى أَرُومَته العربيّة الطيّبة التي أنبت الله منها ذلك النّباتَ الطيّب، محمّدًا عليه الصّلاة والسّلام، وصحبَه الميامين الذين دكّت جحافلُ فتوحِهم صروحَ البغي، وأضاؤوا طريق الإنسانيّة التائهة. يقول الشّاعرُ في مهرجان الأخطل الصغير عام ١٩٦١م:

يــا مُطرِقًــا يُصغي بخشْعةِ راهــبٍ متواضــعٍ ويغــضّ جَفْــنَ تفــاخُرِ
مازلــتَ تــسحبُ فــوقَ كــلّ معانــدٍ ذيــلَ الــشّموخ وفــوقَ كــلّ مُكــابرِ
أوَلسْتَ مِنْ نَسْلِ الأُلى نسَلُوا العُلا وكــسَوا ديــاجيرَ الــورى بمنــائرِ
وتطلّعوا صوبَ الشُّموسِ وأسْرَجُوا للفَــتْحِ صــهوةَ كــلّ مُهْــرٍ ضــامرِ
ومــضَوا إلى غايــاتهم، ثــمّ انثنَــوا وعلى خدودِ النّجْم وَشْمُ حوافرِ[٣٨]

---

٣٧ ـ ديوان عمر أبو ريشة، ص ٢٦ ـ ٢٧.

٣٨ ـ المصدر السّابق، ص٤٥ ـ ٤٦.

ويرى أبو ريشة في شخصِ رسولِ الله، محمّد عليه الصّلاةُ والسّلام، خيرَ صورة لمقيم الحقّ الذي أرادتْه السّماءُ للأرض. ومِن هنا أجّل له الباطلُ القُرَشيّ أجَلًا، وتألّبتْ عليه أشتاتُ الحِقد الأعمى، وتمخّضت معركةُ الحقّ والباطل عن ميلاد نور الله الذي هو متمّه ولو كَرِه المشركون. ويحدث أن تكون إقامةُ الشّاعر في الشطر الأخير من حياته في مكّة المكرّمة، فتعود به الذّكرياتُ إلى ذلك الماضي الذي شيَّد فيه المسلمون لأوّل مرّة حرَمَ الله، وأحاطوه بأسباب المنَعَة، بعد أن خضَدوا شوكةَ القوى الباغية:

أنـــا في مـــكّةٍ وحِقْـــدُ قُـــرَيشٍ ... في اصطخابٍ، وشـمْلُهم في انحـلالِ

تلـــكَ أربـــابُهمْ مبعثـــرةُ الأشْـــ ... ـــلاءِ منثـــورةٌ عـــلى الأطـــلالِ

وحُمـاةُ الإسـلامِ في الكعبـةِ الـسّمْـ ... ـحةِ شُـمُّ الأنـوفِ بِـيضُ الفَعـالِ

شـيّدوا في رحـابهمْ حَـرَمَ اللّـــ ... ـــهِ وصـانوه بـالظُّبى والعـوالي[٣٩]

ويجعلُ الشّاعرُ دِلالةَ «الجاهليّة» مساويةً تمامًا لـ«إسْقاط مِشْعَل النبّوّة». والمرءُ في هذا السّياق إزاءَ أمرين: ظلامِ الجاهلية، ومِشْعلِ النُّبوّة. وإذا كان الشّاعرُ قد نال كثيرًا من ذلك البدَويّ الذي استمرأ الرّذيلةَ وعاد إلى الجاهليّة، فإنّه يوجِّه سِهامَه المُردِية إلى الأمّة المنحرفة التي استبدلتْ بمِشْعَل النُّبوّة ظلامَ الجاهليّة، في وقتٍ هي فيه أشدُّ ما تكون حاجةً إلى هذا المِشْعَل. ولَيْتَ الأمرَ اقتصر على جاهليّةٍ واحدة، إذن لهان الخطب. ويحِقّ للشّاعر الذي يتنـزّى ألَمًا ويتلظّى حماسةً إزاء هذا الوضع أن يجأر بهذه الشّكوى:

أنـا مِـنْ أمّـةٍ تجـوسُ حِـماها ... جاهليّاتُهـــا بـــلا اسْـــتئذانِ

أسـقطتْ مِـشْعلَ النُّبـوّةِ في اللّيـــ ... ـــلِ وأرخَـتْ للتّيـهِ كـلَّ عِنـانِ

٣٩ ـ أمرُكَ ياربّ، ص ٤٨ ـ ٤٩.

لـو مَـشتْ في سَـنا هُـداهُ لكـان النّـ ـــنجْمُ في ركبِهـا مـن النُّـدمانِ[٤٠]

ومن وجهةٍ أخرى يرى عمَرُ في شخص النّبيّ محمّد، عليه الصّلاةُ والسّلام، محورَ «البطولة» المسلمة؛ البطولة التي لا تنشُدُ سوى مرضاة الله سبحانه.

فالنُّبوّةُ هي رسالةُ الحقّ والهدى، ونشْرُ هذه الرّسالة أو تبليغُها أمرٌ لا محيد عنه أيًّا كانت التَّبِعات. ويستعيد الشّاعرُ هنا ذلك الحوارَ الخالد الذي دار بين النّبيّ، عليه الصّلاةُ والسّلام، وعمِّه أبي طالب، عندما رام ثَنْيَه عن دعوته إشفاقًا عليه من قريش، فلقيَ منه ذلك الإصرارَ الذي تضعُف أمامه كلُّ قوّة؛ ذاك أنّه إصرارُ مَن اصطفاه ربُّ العباد ليكون مبلِّغَ رسالتِه إلى العباد:

أنـــا في مـــكّةٍ.. وأحمـــدُ يبـــدو مُثقَـــلَ الخَطْـــوِ بـــالهمومِ الثِّقـــالِ

وأبـــو طـــالبٍ إلى جنبـــه يـــسعى - وفيـــهِ مـــا فـــيهِ مِـــنْ بَلبـــالِ

قال: أينَ انتهيـتَ يـابنَ أخـي الأغْـ ـــلى فخـوفي عليـكَ فـوقَ احـتمالي

قال: يـاعمِّ، لـسْتُ أطـمَعُ في صَـوْ لـــةِ مُلْـــكٍ ولا غِـــواية مـــالِ

جَـــولةُ الباطـــلِ الهزيمـــةُ مـــنْها فُـــلَّ للحـــقّ دونهَـــا مـــنْ نِـــصالِ

لو أقاموا شـمسَ الـضّحى في يميني وأصـــاروا بَـــدْرَ الـــدّجى في شـــمالي

لـــن يَـــروني أطـــوي رســـالةَ ربّي فامضِ يا عمُّ، وَارْوِ فخوى مَقالي[٤١]

أراد أبو ريشة أن يدلّل على شجاعة النّبيّ، عليه الصّلاةُ والسّلام، هذه الشجاعةُ التي جعلتْ من صاحبها يقف وحيدًا أمام قُرَيش، يُسفِّه أحلامَ عُقلائها، ويحقّر دينَ

---

٤٠ ـ المصدر السّابق، ص ٣٣ ـ ٣٤.

٤١ ـ نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

آبائها، ويحرمها إرثَ الأجداد من سؤدد ومجد زائفَين.

وعمَرُ كثيرُ الإلحاح في شعره على أنّ حِكْمة الله سبحانه وتعالى قضت أن تستظلّ الصّحراءُ القاحلة بظِلال النُّبوّة، وتندى بنداوة الإيمان، وتبترد ببرد اليقين. ولذلك نراه يستعيد في قصيدته السابقة ذكرى الرّاهب «بَحِيرا» الذي بشّر بوفادة النّبيّ الكريم، عليه الصّلاةُ والسّلام، كلَّ عابر سبيل، وأفشى السرّ العظيم:

و«بَحِيرا» في دَيْرِه يخلعُ البُشْـ ـرى على كلّ عابرٍ جَوّالِ

عرَفَ السِّرَّ في حِجاهُ وماكا نَ بإفشائِهِ مِنَ البُخّالِ

حِكْمةُ الله أن يرفَّ على الصّحْـ ـراءِ ما في نَعيمه من ظِلالِ[٤٢]

ويستعيد عمَرُ في الرّحاب الطّاهرة ذكرياتِ وفاة النّبيّ عليه الصّلاةُ والسّلام. ويثيره كثيرًا «غارُ حِراء» الذي رأى فيه الشّاعرُ ملتقى الشّوق بين أحمدَ والوَحْي، بين الأرضِ والسّماء، بين الإنسان الكامل واللهِ سبحانه. ويُجيلُ عينَ البصيرة في قول الملَك للمُرْسَل «اقرأْ» فيتراءى للشّاعر أنّ الرّسول الكريم، عليه الصّلاةُ والسّلام، قد استطلع على رَجْع هذه الآية غيوبَ الأزَل والأبَد، ما لم يقيّض لمخلوق قبْلَه. وإثر هذا أضاء مِشْعَلُ النُّبوّة لياليَ الإنسانيّة الدامسة:

أنا في مكّةٍ وغارُ حِراء كوكبٌ في جَبينها مُتلالي

صِلةُ الشّوقِ بين أحمدَ والوحْـ ـيِ آيةُ المهيمنِ المتعالي

همسةٌ في سَماعِ أحمدَ قرّتْ وهْوَ ذاكَ الأمّيُّ ذاكَ المثالي

هَبَّ مستطْلِعًا على رَجْعِها البِكْـ ـرِ غيوبَ الآبادِ والآزالِ

---

٤٢ ـ نفسه، ص ٣٨ ـ ٤١.

فـإذا مِـشْعلُ النُّبـوّة مـا بيْـ ـــنَ يدَيْـهِ ينـير دُهْـمَ اللّيـالي

وإذا ذِكْــرُه عــلى شَــفةِ الحــقّ - ابتــسامُ الآمــالِ للآمــالِ[٤٣]

ويظلّ الشّاعرُ شديدَ التعلُّق بـ «غار حِراء»، الذي مثَّل له رمزًا لصلة السّماء بالأرض ومنطلَقًا للشّرعة الجديدة التي مهّدت السبيلَ لأكبر دولة عرفَها التاريخُ الإنسانيّ. فغارُ حِراء في حقيقة الأمر ذلك الموضعُ المقدَّسُ الذي طالما انقطع فيه النّبيّ، عليه الصّلاةُ والسّلام، عن دنيا الخَلْق، ليتلقّى أمرَ ربِّ الخَلْق.

ويظلّ الحقدُ القُرَشيُّ الذي استُقبِلت به الدّعوةُ ماثلًا في ذهن الشّاعر كلّما ذكر شأنًا من شؤون «النُّبوّة» والدّعوة في مكّة المكرّمة:

وتــراءى إليّ غــارُ حــراءٍ وهْــوَ مِنّــي ذاك القــصيُّ الــداني

مُـشْرِقٌ مِــنْ جَبــينِ طَــودٍ أشــمّ مطمــئنٌّ فــي هــدْأةٍ وأمــانِ

يــسهرُ الــوحْيُ في حِمــاه عــلى آ لاءِ نُعمــى يتيمــةٍ في الزّمــانِ

والنّبــيُّ الأمّــيُّ يقــرأُ باسْــم اللّـ ـــهِ فيــه مِــنْ مُحْكَــمِ القــرآنِ

وقُــرَيشٌ مِــنْ حولــه أعــينٌ رُمْــ ــدٌ تعــاني مِــنْ حِقْــدِها ماتعــاني

تركــتْ خلْفَهــا ذلــيلَ مُناهــا وتــوارتْ جريحــةَ العنفــوانِ[٤٤]

ولا يجانبُ المرءُ الصّوابَ حين يقول إنّ أبا ريشة كان يرى في شخص النّبيّ، عليه الصّلاةُ والسّلام، ورسالته مصدرًا قويًا للقوّة في الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة، انطلاقًا من تصوّره تلك الهبّةَ اللّاهبةَ التي أثارَتها الدّعوةُ، على نحوِ تجاوزت فيه في سنواتٍ

٤٣ ـ نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤.

٤٤ نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

قليلة أرضَ الجزيرة العربيّة كلّها لتذهب شرْقًا وغربًا في قارّات العالَم القديم. ولا شكّ في أنّ كلّ متأمّل منصِف سيكون مدفوعًا إلى التفكير في هذا الأمر، الذي لم يحدث له نظيرٌ في تاريخ الإنسانيّة، خاصّةً عندما يضع المرءُ في الحِساب أنّ العرب المسلمين كانوا يقدِّمون للبشريّة دينًا حضاريًّا ارتقى بإنسانية الإنسان ليكون قريبًا من الملائكة، في حين قدَّم الآخَرون من الغُزاة المهانةَ والمرارة والغُصَص. ومن ثمّ يُبدئ الشّاعرُ ويُعيد في شأن فَعاليّة «الهدى» في غير موضعٍ من شعره؛ فالإيمانُ أشاعَ في أهل يثربَ، منذ أن حلَّ النّبيّ عليه الصّلاةُ والسّلام بين ظهرانَيهم، طاقةً قتاليّةً لا قِبَلَ لقوّةٍ أن تجابهها:

وأطلّــتْ عــليَّ يثْــرِبُ والأنْــ	ــصارُ فيهــا طلائــعُ الأعيــانِ
خلَعــتْ زَوْرةُ النّبــيّ علــيهمْ	بركـــاتِ المهـــيمنِ الـــدّيّانِ
كلُّهــمْ في هُــدى رســالته العَــذْ	راءِ أســـيافُ نخـــوةٍ وتفـــانِ
هتفـــوا بالجهـــادِ وانطلَقـــوا في	يـــومِ بَـــدْرٍ أهِلّـــةَ الميـــدانِ
وقُـــرَيشٌ دونَ القَليـــبِ رمـــاحٌ	تتـشظّى عـلى صـخورِ الهـوانِ (٤٥)

ويعنّ للشّاعر ركنٌ آخر من أركان صَرح القوّة الذي بناه«الهدى» بين العرب؛ ذاك أنّ سبيلَ الرُّشْد من شأنه أن يجمع النّاسَ على كلمةٍ سَواء، يُشفق المسْلِمُ تحت وطأة الحرص عليها من أن ينال من جانب أخيه المسْلِم؛ لأنّ المسْلِمَ، كما يقول النّبيّ عليه الصّلاةُ والسّلام: «أخو المسْلِم، دَمُه ومالُه وعِرْضُه حَرامٌ عليه». ومرجعُ التأليف الذي يُشيعه الهُدى أنّه ينفي الأهواءَ التي تطيش بسببها الأحلامُ، ويضمّد الجراحَ، ويستلُّ السَّخائمَ، ويواسي الحزانى بما يشيعه من تحنُّن ورحمة، هما صفتان من صفات المولى

---

٤٥ ـ نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

سبحانه. وتُلِمّ كلُّ هذه الفِكَر بخيال الشّاعر إذ يكون في الدّيار المقدّسة:

وتجلّــــتْ إليَّ مكّــــةُ في أكْــــ ـــرمِ مَجْلًـــي وفي أجــلّ كيـــانِ

خلــتِ الكعبـــةُ الوضـــيئةُ ممّـــا نـــشرتْه الأهـــواءُ مِـــنْ بهتـــانِ

وانجلـتْ عـن سَـمائها غيمـةُ الـشِّرْ كِ وماجـــتْ أرجاؤهـــا بـــالأذانِ

وقُـــرَيشٌ خلْـــفَ النّبـــيّ تُـــصلّي ودمـــوعُ المتـــابِ في الأجفـــانِ

الهُـــدى ضـــمَّدَ الجـــراحَ وأودى ببقايـــا الأحقـــادِ والأضـــغانِ

ومحـــا ظلمـــةَ الحيـــاةِ وواســـى مُتعَبيهـــا بلَفْتـــةٍ مـــن حَنـــانِ[٤٦]

على أنّ «النُّبوّة» في تصوُّر أبي ريشة تعني أيضًا «إرادةَ البِناء» في الدّنيا، وذلك مصداقُ أمر المولى سبحانه المؤمنين بوجوب الاستجابة لدعوة الله ورسوله، الذي لم يدعُهم إلّا إلى ما فيه الحياةُ الكريمة، كما جاء في الذّكر الحكيم: ﴿**يا أيّها الذين آمَنوا استجيبوا لله وللرّسولِ إذا دعاكم لما يحييكم...**﴾[٤٧].

وتستعيدُ ذاكرةُ الشّاعر حَجّةَ الوَداع التي وقف فيها النّبيّ، عليه الصّلاةُ والسّلام، يُفَصِّل للمسلمين كثيرًا من شؤون دنياهم ودينِهم، في تلك الخُطبة التي آنسَ كثيرٌ من المسلمين أنها ستكون الموقفَ الأخير من قَبيله، وما على القوم إلّا أن يشيّدوا البنيانَ الذي أراد له المصطفى، عليه الصّلاةُ والسّلام، أن يُشيَّد:

إنّهـــا خُطْبـــةُ الـــوَداعِ، ومـــا أَوْ جـعَ سـكْبَ الـدّموعِ قبـلَ الأوانِ!

أدركَ المؤمنـــون أنّ رســـولَ اللّـــ ـــهِ فـــانٍ ودينُـــه غـــيرُ فـــانِ

---

٤٦ ـ نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨

٤٧ ـ الأنفال/٢٤.

فـأتوا يَثْرِبًـا ورَجْـعُ حُـداءِ الْـــ ـــموتِ يُـدمي حَنـاجِرَ الرّكبـانِ
فمـضَوا في الحيـاةِ يبنُـونَ فيهـا مـا أرادَ النّبـيُّ مِـنْ بُـنيانِ
عقـدوا بالـشّموسِ أهْـدابَ دُنيـا ـ هُـمْ فعـزَّتْ مَرابِعًـا ومغـاني
حملـوا آيـةَ الهِدايـةِ نِـبْرًا ـ سَ سـبيلٍ للـتّائهِ الحـيرانِ
أينما خيّمـوا وحلّـوا سروجَ الْـ ـخَيلِ فاضتْ مناهـلُ الإحسانِ
فـإذا الفـتْحُ نُـصْرةُ الحـقّ في الأرْ ضِ ومجلى كـرامةِ الإنـسانِ(٤٨)

ولا يُغفِل أبو ريشة الإشارةَ إلى أنّ الرّوح القتاليّةَ التي أشاعها النّبيّ، عليه الصّلاةُ والسّلام، لا تنطوي على قصْد القتْل بشهوة القتْل وسلطان التشفّي الذي كثيرًا ما يستبدّ بالنفوس المنحرفة. فإذا كانت «النُّبوّةُ» تتضمّن القوّةَ عند أبي ريشة فإنّها تتضمّن، إلى جانب ذلك، الرّحمةَ؛ فقد وصفَ المولى سبحانه ذاتَه العَليّة بأنّه «العزيزُ الحكيمُ» وأنّه «القاهِرُ فوقَ عِبادِه وهُوَ الحكيمُ الخبيرُ»(الأنعام/ ١٨)؛ الأمرُ الذي يعني أنّ العزّةَ والقهْرَ محكومانِ بقَيْد الحِكْمة، ومن ثَمّ فلا قوّةَ عمياء في جوهر الدّعوة وفي منهج الدّاعي، وإنّما هي القوّةُ المبصِرة التي تعرف غايتها وتجري إليها:

أحمـدٌ يكْـرَهُ الجِـراحَ وإنْ سـا لَـتْ بـأدرانِ داءِ عُـضالِ
جُبْلـةُ الحُـبّ قلبُـه كـلُّ نَـبْضٍ فيـهِ تـسبيحُ مكْرُمـاتٍ غَـوالِ
لم يبـارِكْ حَـدَّ الـصّوارمِ إلّا بعد ما البغْيُ صـالَ كـلَّ مَـصالِ(٤٩)

ويسْري إحساسُ الشّاعر بقوّة «النُّبوّة» إلى موقفه من السيِّد المسيح، عليه الصّلاةُ

٤٨ ـ أمرُك ياربّ، ص ٢٩ ـ ٣٠.

٤٩ ـ السّابق، ص ٤٨ ـ ٤٩.

والسّلام، بوصْفه أحَدَ المرسَلين الذين تقتضي عقيدةُ المسْلِم الإيمانَ بهم. وفي الحفْلة التذكاريّة التي أقيمت في حماة ودمشق للشهيد سعيد العاص، الذي استُشهِد في جبل النّار في فلسطين، يستلّ عمَرُ من حَرَم التاريخ تهاويلَ الأمس الفتّان لذلك الجَبَل، إبّانَ دعوةِ المسيح عليه الصّلاة والسّلام؛ إذ ماجت أنفاسُه على الكون بأرَج النّبوّة، ورفّت الحياةُ فيه على آثار عيسى، وافترّ له ثغرُ النعيم. لكنْ كلَّ شيء انقلبَ الآنَ؛ إذ تمشّت عليه دُهْمُ اللّيالي، وكستْه بوِشاحها الأسود، وطوت سِفْرَه المدهش، ولم يبقَ من ميراث النّعيم سوى خيالات الشّاعر المغرّد، فلا تقع عينُ المرء اليومَ إلّا على القيود المغموسة بالجراح، والرّقاب المحنيّة التي دقّها مِنْجَلُ السفّاح، وليس هذا بِبِدْعٍ بين صروف الدّهر الحُوّل القُلَّب:

نــامَ في غيهَــبِ الزّمــانِ المــاحي ... جَبَــلُ المجْــدِ والنّــدى والــسّماحِ

أســكرتْهُ أجيــالُ نِعْمتِــه البِكْــ ... ــرِ بفَـيضِ الأعـراسِ والأفـراحِ

حــينَ أنفاسُــه تمـوجُ عـلى الكـوْ ... نِ بــــعَبَقِ النّبــــوّةِ الفَــــوّاحِ

وتــرفُّ الحيـــاةُ فيـــه عـــلى آ ... ثــارِ عيــسى مــنْ غُــدْوةٍ ورَواحِ

بــسْمةٌ للنّعــيمِ مــرّتْ وأبقَــتْ ... مــا يُبقّــي الــسّكيرُ في الأقــداحِ

فتمــشّتْ عليــه دُهْــمُ اللّيالــي ... وكــستْه مــن نَــسْجِها بوِشــاحِ

وطَـوَتْ سِـفرَه العجيـبَ الموشّـى ... بأســاطيرِ عهـــدِهِ الوضّــاحِ

فــإذا الأعــصُرُ الخــوالي مَطــافٌ ... لخيــالاتِ شــاعرٍ صَــدّاحِ

وإذا الطّــرْفُ لــيس يعثــرُ إلّا ... بقُيــودٍ مغموســةٍ بجِــراحِ

ورِقــابٍ محنيّــةٍ تتــشظّى ... مِزَقًــا فــوقَ مِنْجَــلِ الــسفّاحِ

لــيسَ بِــدْعًا إذا تعــالى وضــيعٌ ... واســتباحَ الحِمــى الحــرامَ إبــاحي

قـد تَحـوكُ الأقـدارُ مـنْ لِبْـدَةِ اللّيـ ـــثِ وِشـاحًا للغانيـاتِ المِـلاح[٥٠]

ذلك إذن مبلَغُ إسهامِ «النبوّة» في قوّة الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة وفق تصوّر عمر أبي ريشة، وكأنّ شاعرَنا يريد أن يقول إنّ «النُّبوّة» كانت إيذانًا ببدء تحوّلٍ إلى جَعْل الخَلْق يسيرون في الطّريق الذي أراده لهم خالقُهم؛ ومن ثَمّ أكثرَ عمَرُ من ترديد ألفاظ «الهُدى» و«النُّور» و«الجِهاد» و«الفَتْح» في كلّ حديثٍ له عن البطولة؛ ابتغاءَ تأكيد تصوّره للقوّة الحكيمة التي أشاعَها القرآنُ الكريم، ودلّل عليها النّبيُّ محمّدٌ، عليه الصّلاةُ والسّلام، عندما لقّبَ خالدَ بنَ الوليد (رضي الله عنه) بـ «سَيْف الله المسلول»؛ هكذا بإضافة «السّيف» إلى المولى سبحانه؛ ولقّبَ حمزةَ (رضي الله عنه) بـ «أسَد الله».

ولا يخالُ المرءُ أنّ أبا ريشة قصد إلى غير هذا حين قال على لسان خالد بن الوليد عندما لبّى أمْرَ الفاروق (رضي الله عنه) بتنحّيه عن قيادة الجيش المسْلِم وهو في أوج انتصاره، وتسليمِ زِمام القيادة إلى أبي عبيدة:

يـامَنْ رأى فـارسَ اليرمـوكِ يخْلُفُـه أبـو عبيـدةَ والهيجـاءُ تـستعِرُ

دعـا سريّتَـه الغَـضبى وقـال لهـا وبَـسْمةُ الكِـبْرِ في خدَّيـه تنتـشرُ:

إنّـا نقاتِـلُ كـيْ يـرضى الجهـادُ بنـا ولا نقاتِلُ كـي يـرضى بنـا عُمَـرُ[٥١]

٣ ـ العبقريّةُ الجِهادية:

استنفدت أغاني البطولة والأبطال الشّطرَ الأكبر من ديوان أبي ريشة، على نحوٍ يتجلّى فيه إدراكُه الواضحُ لقيمة الجِهاد لدى أمّة قُدِّر عليها أن تكون أوّلَ منفِّذٍ لشريعة

---

٥٠ ـ ديوان عمر أبي ريشة، ص٥٦٢ ـ ٥٦٤.

٥١ ـ أمرُكَ يا ربّ، ص ٧٣.

الله على أرضه. ويشهد تاريخُ الإسلام أنّ كلّ أدوار القوّة فيه سبقَها، أو رافقَها، إذكاءٌ لروح الجِهاد، وإعلاءٌ لشأن المجاهدين في سبيل الله.

ويلوح أنّ أبا ريشة قد وعى هذا الدّرسَ جيّدًا، وأراد أن تعيه أمّتُه؛ لتعيش عزيزةً بين أمم الأرض. ويدنو موقفُ عُمَرهنا من موقف المفكِّر الإسلاميّ الكبير العلّامة محمّد إقبال، الذي رأى أنّ أعمارَ الدّول تبدأ «بقَناة» وتنتهي «بقَيْنة»، وكلُّ الذين أغفلوا هذا النّاموسَ تردّوا في وهْدةٍ يعزّ عليهم النهوضُ منها. ويبلغُ الأمْرُ بعمر أبي ريشة أن يتحدّث عن عرينٍ قتاليّ إسلاميّ أطْلعَ للخافقَين أشبالًا دوّخوا الدّنيا. وعمَرُ لا يتحدّث طبعًا إلّا عن البطولة في تجلّيها الإسلاميّ؛ إذ تنعقد أشواقُ المقاتل المسْلِم بمرضاة الله سبحانه، وينطلق مستضيئًا بنُور القرآن، فلا يجهلُ ولا يضِلّ ولا يزلّ. ويُعجَب عمَرُ بأشبال الإسلام من صحابة رسول الله، عليه الصّلاة والسّلام؛ أولئك الذين توافر لهم الحافزُ الجهاديّ، وأدركوا أنّ الحياةَ الطّيبةَ لا تكون إلّا في ظِلال السّيوف، وتعانقت في تصوّراتهم ومسالكهم مطالبُ الدّين والدّنيا، فإذا هم يصِلون اللّيلَ بالنّهار ويُصَلّون صَلواتِ الأسْحارِ في الآصال؛ لتكون الحياةُ سلسلةَ عمَل متّصلة. وإذْ يكونُ الشّاعرُ في البلَد الحرام «مكّة» يتذكّر سَرايا الفتْح الإسلاميّ فيقول:

أنــا في مكّــةٍ.. وتلْــكَ سرايــا الــــ	ـــفَتْحِ فيهــا في زَهْــوةٍ واختيــالِ
عقــدَتْ بالــشّموسِ هُــدْبَ أمانيـــ	ـــها، وســارتْ عــلى رِقــابِ اللّيــالي
ومَــنارُ الــقُرآنِ يهــدي خُــطاها	في الــدّياجي لـــصالحِ الأعْــمالِ
أطلعتْ مــا اشــتهى لهــا الحــقُّ أن تُــطْـ	ـــلعَ للخــافِقَينِ مِــنْ أشــبالِ

كـم دعـا يومُهـا عـلى رُحْـبِ دُنْيـا هـا صـلاةَ الأسْحارِ في الآصـالِ[٥٢]

ويهزُّ الشّاعرَ كلُّ انتصارٍ للعرب المسلمين في القرن العشرين، ويرى فيه عودةً للأمور إلى نصابها وإدراكًا من الأمّة لعنصرٍ من عناصر القوّة فيها. فإنّ أخشى ما يخشاه الشّاعرُ أن تستنيم الأمّةُ إلى شِعْبٍ مأمونٍ من الكسَل والتّراخي، وتتخلّى عن مبدأ الجِهاد، فيضيع بذلك كلُّ معنى لوجودها الحقيقيّ. ومن ثَمّ تأخذ الشّاعرَ نشوةُ الزَّهْو بما أبدى المقاتلُ العربيّ من بَلاء في حرْب رمضان المبارك (تشرين الأول ١٩٧٣م).

عـادَ مـنْ غيهـبِ النّـوى ذلـكَ المـا رِدُ والمجْـدُ طيِّـعٌ ومُـوالِ

علّمتْـه آلامُـه حِـرْفةَ المـوْ تِ وفَـنَّ الإيـلامِ والإذلالِ

حمـلَ الحِقْـدَ مارِجًـا في المهـاوي وجـلا الثـأرَ نَيْزَكًـا في الأعـالي

وروى بالـدِّما ثـرى طَبريّـا وبنـى بالضّلوعِ جِسْرَ القَنـالِ

خالَـهُ الأشـقياءُ قَـرَّ عـلى الخِسْـ سَـةِ في العَيْشِ واحـتمالِ النّكـالِ

لم تحـدّثْهمُ الفريسـةُ عـمّـا لَـقِيَتْه مـن هَـذْأة الرِّئْبـالِ[٥٣]

العبقريّةُ الجِهاديّةُ على قَدْرٍ كبير من الأهمّية عند أبي ريشة؛ انطلاقًا من تصوّره أنّ تخلّفَ الأمّة في ميادين القتال مبعثٌ لإذهاب كلّ إحساسٍ بالعزّة والكبرياء عند أبنائها. ولذلك تراه بعد انتصارات رمضان سنةَ ١٩٧٣م يعود إلى مكّة مبتهجًا، ويزفّ إلى حبيبته أنباءه السّارّة؛ فقد نفَضَ عن إهابه عارَ الهزيمة، وغدا جديرًا بحبّها القديم الذي عكّر صفوَه هزيمةُ الأمّة في حزيران سنةَ ١٩٦٧م، فكانت الهزيمةُ العاذلَ الذي يوقع بين

٥٢ ـ السّابق، ص ٥٠ ـ ٥١.

٥٣ ـ نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.

المحِبّ وحِبِّه. ويستطيبُ العاشقُ خطابَ المعشوق، فيبوح بما بين جنبيه من إحساسٍ بالفَخار، بعد غضْبة الكبرياء التي غضِبَها المقاتلُ العربيّ المسْلِم، فكانت كريمةَ الأهوال، شافيةَ مارد العروبة مما حزَّ في رجلَيه من ثقالِ القيود:

يا عـروسَ الرّمالِ طابَ علـى نَجْـ	ـواكِ عُمْري، وكـلُّ ما بي صَفَا لي
جئتُـكِ اليومَ نافِضًا عـن إهـابي	مـا ترامـى عليـهِ مـنْ أوحـالِ
فـأَراني أهـلًا لحبّـكِ، لا طَـرْ	فيَ مُغْـضٍ ولا فـؤادُك سـالِ
فَـضّ تِـشرينُ مـا أقـامَ حُزَيـرا	نُ عـلى دَرْبِنـا مِـنَ العُـذّالِ
أنـا يـا مكّتـي رجعْـتُ إلى مَغْـ	ـناكِ حُـرًّا وبـالجبينِ العـالي
غـضْبةُ الكبريـاءِ والعـزّةُ الـشّمْـ	ـاءُ كانـت كريمـةَ الأهـوالِ
قـدْ شـفتْ مـارِدَ العُروبـةِ ممّـا	حـزَّ فيـه مِـنَ القُيـودِ الثّقـالِ
عادِيـاتُ الزّمـانِ جـرّتْ عليـهِ	كـلَّ مـا في وِطابهـا مِـنْ وَبـالِ
إنّـما يُـنفَضُ الغُبـارُ وتبقـى	رهْـنَ لألائهـا خـدودُ اللّيـالي[٥٤]

ويرى عمَرُ أنّ العبقريّة الجِهاديّة للعرب المسلمين تحقّقت على أيدي نفَرٍ من المقاتلين الأشدّاء في عددٍ من الوقَعات، وقد تراءى هؤلاء المقاتلون لعُمَر رموزًا قتالية دالّة. واستهوت الشّاعرَ هذه العبقريّةُ، فوقف عند رموزها في التاريخ العربيّ الإسلاميّ بدءًا من شخصيّة رسول الله عليه الصّلاةُ والسّلام، إلى عليّ بن أبي طالب، كرّم الله وجْهَه، إلى أعلام الجِهاد من الصّحابة وغيرهم كخالد بن الوليد، وطارق بن زياد.. كما أطال الوقوفَ عند رموز البطولة في العصر الذي عاش فيه، فأكبرَ جهادَ كثيرٍ من المجاهدين

---

٥٤ ـ نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٤.

واستشهادَهم في ساحات القتال، في قصائد يزدهي بها الفنُّ الشّعريّ الرفيع. وستكون لنا وقفةٌ عند أظهر هذه العبقريّات الجِهادية، دون أن نلمّ بمجموعها، إذ طالما اختصرَ الربيعَ بعضُ العِطْرِ كما يقول عُمَرُ في إحدى قصائده. والعبقريّةُ التي نرى ضرورةَ الوقوف عند تجلّيها الفنّي في شعر عمر هي: خالدُ بن الوليد.

قائدٌ مسلم:

استأثرَ القائدُ العربيّ المسْلِم خالدُ بنُ الوليد بقصيدةٍ من أجمل ما دبّج يراعُ عمر أبي ريشة. ولا شكّ في أنّ استحضارَ هذه الشّخصيّة التّاريخيّة ذو دلالة خاصّة في شعر أبي ريشة. فقد أراد الشّاعرُ في ما يبدو أن يقدِّم مثالًا رائعًا للمجاهِد من خلال شخصيةٍ عُدَّت من صَنَعة التّاريخ المجيد لهذه الأمّة، ولها حضورٌ متميّز في الذّاكرة العربيّة. وبذلك يرى الأحفادُ طريقَ المجْد الذي اختطّه الأجداد. وإلى هذا القَصْد يومىء الدكتور سامي الدّهّان حين يقول عن عُمَر: «فكان يستعيدُ ذكرى الزّعماء في الأدب والتاريخ والسّياسة بِصُوَرٍ شامخة تبعث الإباءَ في الجيل، وتدفعه إلى أن يُفيد من دروس الأبطال في القديم والحديث»[٥٥].

وتتألّف قصيدةُ «خالد» من تسعة وستّين بيتًا في الدّيوان المطبوع، نظَمَها الشّاعرُ سنةَ ١٩٣٨ م، وافتتحَها بخِطاب «راوياتِ الزّمان» وسؤالها ألّا تنام؛ لأنّ الزّمانَ دونَ حديث الرّاويات هَباءٌ منثور، وموجةٌ من دُخان تتبدّد سريعًا.

ويطلب الشّاعرُ من راويات التاريخ أن تُغنيه بسحائب الإلهام، وتنثر حولَه الأساطير

٥٥ ـ الشّعراءُ الأعلام في سوريا، ص ٣٥٤.

التي يتوق إليها روحُه الوثّاب؛ ليردّها إليها صلواتٍ من فؤاده، وأغنياتٍ من شفاهه.

ويلاحَظُ في كلّ القصائد التي استدعى فيها عمَرُ الشّخصيّاتِ التّاريخية أنّه يوطّئ لموضوعه بتقديمٍ يبلُغ فيه غايةَ التّجويد. وقبل أن يعرض لبطولة «خالد» يحشد لنا كلَّ عناصر القوّة في الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة التي طالما طرِب لها:

نَفَحـاتُ النّبـيّ، والفَـتْحِ، والعَلْـ ـيـاءِ والعـزّ والنّـدى والبيـانِ

رَعَشاتٌ في أضْـلعي ماجـتِ الـصحْـ ـراءُ فيهـا ومـاجَ فيهـا افتتـاني

صـدَقَ الحُـبُّ إنّ مـوطنيَ الأجْـ ـردَ رَوْضي وجـدولي ودِنـاني

يُنبِـتُ المجْـدَ قبْـلَ أن ينْبُـتَ الـوَرْ دَ ويعطـي الـثّمارَ قبْـلَ الأوانِ[٥٦]

ويعمِدُ إثر ذلك إلى تصوير موقفِ بني مخزوم من النّبيّ، عليه الصّلاةُ والسّلام، قبل أن يلتحقوا بركْب الإسلام، وعزمِهم على الثأر منه في وقْعة أُحُد، ويُفيض في الحديث عن أحداثِ هذه الوَقْعة، وانشغالِ المسلمين أوّلَ الأمر بغنائم الحرب، واستغلالِ المشركين ذلك للإيقاع بهم، إلى أن يبدو خالد في صفّ المشركين مقاتلًا عنيدًا. وتلتقطُ ريشةُ الشّاعر من الواقعة التاريخية لإسلام خالد بعضَ النّقاط المهمّة، فيصوّر محاولتَه النّيلَ من النّبيّ الكريم، إذ يدفع بجَواده إلى الأمام، لكنّ الجوادَ يكبو، فيعيد الفارسُ المحاولةَ، ولكن دون جدوى. وبعد ذلك يتراجع الفارسُ العجيبُ الطّعانُ الذي لم يُعهد مثلُه قبْلُ في بني مخزوم، ثمّ يُعرف بعد ذلك أنّه خالدُ بن الوليد. ويشاء المولى سبحانه أن يُسْلِم خالدٌ، وأن يكون زَغردةَ النّصر وأنشودةَ الجهاد. وبعد هذا التّقديم الذي تقاضى الشّاعرَ سبعةً وثلاثين بيتًا، يستعيد في ذاكرته هذه العبقريّةَ

٥٦ ـ ديوان عمر أبو ريشة، ص ٥٣٩ ـ ٥٤٠.

النّضاليّة التي دوّخت فارس، وزلزلت أركان الروم في وقْعة اليرموك. وفي حديث عُمَر عن بطولة خالدٍ يشير إلى سَعةِ الممالك التي أسهم في فَتْحها، فتردّد فيها رَجْعُ الأذان، ثمّ انشغالِه بالرّوم الذين فاجأهم بنَفَر من الرّجال الميامين الذين استوى عندهم المجْدُ والموتُ، فرماهم بهم، وما هي إلّا جولةٌ حتّى تخضّب الترابُ بالدّم، وغدت هضابُ اليرموك نعوشًا تحمل أبدانَ الأعداء. يقول عمَرُ عن خالد:

مــرَّ في نــاظريَّ طيفًــا بعيــدًا ... عبقــريَّ النّـضالِ ثبْـتَ الجَنــانِ

وكــأنّي أراهُ يــضْرِبُ شرْقَ الـــ ... ـأرضِ بــالغَرْب، مُـشْرِقَ الإيـمانِ

وأرى كبريــــاءَه دمعــــةَ التّكْـــ ... ـــفيرِ مـــسفوحةً عـــلى القُــرآنِ

صــدقَ العهْــدَ، فــالفتوحُ تــوالى ... وصــدى خالــدٍ بكــلّ مكــانِ

أيــنما حــلَّ فالمــآذنُ تَرْجيـــ ... ـــعُ أذانِ المهــيمنِ الــدَّيّانِ

وبــدا الــرّومُ في ضَــلالِ مُنــاهُمْ ... شــوكةً في معاقِــدِ الأجْفــانِ

فأتــاهُمْ بحَفْنــةٍ مِــنْ رجــالٍ ... عنــدها المجْــدُ والــرّدى سِــيّانِ

ورمــاهم بهــا، ومــا هِــيَ إلّا ... جولــةٌ، فــالتّرابُ أحمــرُ قــانِ

وضـلوعُ اليرمـوكِ تجـري نعوشًـا ... حــامِلاتٍ هوامــدَ الأبــدانِ[٥٧]

ويستوقفُه حدَثٌ مهمّ رافق وقعةَ اليرموك، وذلك عندما نحّى الفاروقُ (رضيَ الله عنه) خالدًا، القائدَ المزهوَّ بانتصاره، عن قيادة الجيش، وولّى أبا عبيدة مقاليد الأمور. ويلتقط عمَرُ، كدأبه عندما يعودُ إلى محراب التّاريخ، العناصرَ الدالّة المستخلَصة من هذا الحدَث، التي يمكن أن تكون جزءًا من الدَّرْس المفيد الذي أراده عمر

٥٧ ـ السّابق، ص ٥٤٤ ـ ٥٤٦.

لمعاصريه؛ وهو أن يكون قتالُ المسْلِم لإعلاء كلمة الله فحسْبُ. وإذا كانت الحالُ كذلك فلن يضير خالدًا أن يكون جنديًّا كسائر الجند، مكتفيًا بعزّة الإذعان لأمر الدّيّان. وتبدع ريشةُ عُمَر أيّما إبداع عندما تتناولُ الحدَثَ التاريخيّ، فتضفي عليه من عناصر الإبداع الفنّي ما يجعله قادرًا على إغراء المتلقّي بالمتابعة إلى النهاية:

هلّـلَ المؤمنـونَ واهتـزّت البُـشْـ ـــرى تُـروّي حنـاجِرَ الرُّكبـانِ
فـإذا خالـدٌ عـلى كـلّ جَفْـنٍ خَطَـراتٌ مـن الطّيـوفِ الحِسانِ
سـمَرُ الغِيـد في اللّيـالي الكُسـالى وهـوى الـصِّيدِ في الزِّحـامِ العَـوانِ
فتنـةٌ خِيـفَ أن يـشيع بهـا الزَّهْـ ـــوُ فتُلْـوي بالقائـد الفتّـانِ
فنحـاه الفـاروقُ فانـضمّ للجُنْـ ـــدِ فَخُـورًا بعِـزّة الإذعـانِ
وتـراءى أبـو عبيـدةَ في الفيـ ـــحاءِ يحمـي قيـادةَ الفُرسـانِ[٥٨]

ويركّز عمَرُ أبو ريشة على الدّرْس المستفاد من صَنيع خالد، القائدِ المذْعِن لأمْر المولى سبحانه؛ ابتغاءَ أن يجد المعاصرون في سلوكه الطيّب مثالًا يُحتذى. قصد أبو ريشة أن يبيّن أنّ من أشدّ الأدواء فتكًا في الشّخصيّة العربيّة المسْلِمة داءَ الأنانية والأَثَرَة، وأنّ العقيدَةَ الصّحيحة هي الدّواءُ الناجعُ لهذا الدّاء:

وفتـى النّبْـلِ خالـدٌ يقحَـمُ الأسْـ ـــوارَ في نُخْبـةٍ مِـنَ الفُرسـانِ
لم تزعـزعْ مِـنْ عزمـه إمْـرةُ الفـا روقِ بَـلْ فجّرتْـه فَـيْضَ تفـاني
وإذا راضـتِ العقيـدةُ قَلْبًـا فمِـنَ الـصّعْبِ أن يكـون أنـاني[٥٩]

---

٥٨ ـ نفسه، ٥٤٦ ـ ٥٤٧.

٥٩ ـ نفسه، ص٥٤٧ ـ ٥٤٨.

عشِقَ عمَرُ أبو ريشة المجْدَ الإسلاميّ في أيّ صورة تجلّى ذلك المجْد، وقطَعَ على نفسه عهدًا أن يكون القيثارةَ التي تُوقَّع على أوتارها ألحانُ هذا المجْد.

ولا شكّ في أنّ الشّاعرَ رأى في خالدٍ تجلّى من مجالي هذا المجد. ومن ثمّ يلتفتُ عمَرُ إلى خالدٍ يناجيه، ويبدو لنا في هذه المناجاة شطرٌ من فلسفة الشّاعر في استدعاء الشّخصيّات التاريخية في شعره، إذ رأى حقًّا معلومًا عليه أن ينهض المجْدُ الإسلاميُّ من كبوته؛ بإذكاء روح الكبرياء والأنَفَة في نفوس مُواطِنيه، من خلال الأُسْوة الحسَنة المستمَدّة من جلال التّاريخ. ولا يحتاج المرءُ إلى التدليل على أنّ عُمَرَ كان يرمي إلى تجميل البطولة، وإحلالها بمنـزلة المُحَبّ المكْرَم.

وتلك في رأيه رسالةُ الشّاعر في أمّةٍ أفاقتْ على العزّ وأغفتْ على الهوان، أمّة انطوت صدورُ أجيالها على آمال كبار، لم يُقَيَّضْ لها أن ترى النور:

يـا مُـسجّى في قُبّـة الخلْـدِ يـا خـا لِـدُ، هَـلْ مِـنْ تلفُّـتٍ لبيـاني؟

لا رعـاني الـصِّبا إذا عـصفَ البَغْـ ـيُ وألفـى فَمِـي ضريـحَ لـساني

أقـسمَ المجْـدُ أنْ أقطِّـعَ أوتـا ري عليـه بـأكرمِ الألحـانِ

أنـا مِـنْ أمّـةٍ أفاقـتْ عـلى العـزّ - وأغفـتْ مغموسـةً في الهـوانِ

والأمـاني التـي اسـتهانَتْ عليهـا واجِمـاتٌ، تكلّمـي يـا أمـاني[٦٠]

ويمكنُ القولُ بِلُغة المناهج التربويّة إنّ أبا ريشة أرادَ إعادةَ بناء الرّجولة الحقّة، التي لا تستكينُ لباغٍ أيًّا كانت قوّته. ومن هذه الوِجْهة يبشّر خالدًا بأنّ الرّجولة التي

---

٦٠ ـ نفسه، ص ٥٤٨ ـ ٥٤٩.

عَهِدها في جُنْده لم تَزُلْ. فما زالت حمحماتُ خيول المجاهدين تُطرِب الآذان، وما زالت النّفوسُ تستعذب الموتَ بقلوبِ «بَدْرية». ويسأله أن ينهض من مثواه ليرى الجنودَ كما كانوا إباءً وعنفوانًا، ويرى أنّهم لم يتخلّوا عن الجهاد، لكنّ مصيبتهم فيمن قادهم:

لا تقُلْ ذلّتِ الرّجولةُ يا خا ... لِدُ واستسْلمتْ إلى الأحزانِ

حَمحماتُ الخيولِ في ركبِكَ الظّا ... فِرِ مازِلْنَ نَشْوةَ الآذانِ

كم طوتْ هذه المرابعُ أفلا ... ذَ قُلُوبِ «بَدْريّةِ» الخفقانِ

ما تخلّوا عن الجهادِ ولكنْ ... قادهمْ كلُّ خائنٍ وجَبانِ(٦١)

وظّفَ أبو ريشة التاريخَ العربيّ الإسلاميّ، وأراد منه أن يكون المدرسةَ التي تتعلّم فيها الأجيالُ كيفيّةَ المواجهة، وأسبابَ الانتصار، وعواملَ الحِفاظ على الصّورة المشْرقة للأمّة. وإذا كان الشّاعرُ قد افتتحَ قصيدةَ «خالد» بخِطابِ راوياتِ الزّمان، فإنّه عاد في ختام القصيدة يبثّها شكواه ممّا هو فيه، ويسألها أحدَ أمرين: إمّا أن تُنسيه كلَّ ذكريات الماضي التي تُقِضّ مَضْجَعَه، وإمّا أن توقظ أولئك الذين يَغُطّون في سُبات عميق من أبناء أمّته:

راوياتِ الزّمانِ، ما لي أناجيـ ... ـكِ وما لي أغَصُّ بالأشجانِ

اغسِلي الذّكْرياتِ عنّي فما لي ... في احتمالِ العبءِ الثّقيلِ يَدانِ

أو فَسِيلي مَراوِدًا تنثُرُ الكُحْـ ... ـلَ ضِياءً، في مُقْلةِ الوَسْنانِ(٦٢)

---

٦١ ـ نفسه، ص ٥٤٩ ـ ٥٥٠.

٦٢ ـ نفسه، ص ٥٥٠ ـ ٥٥١.

٤ ـ العبقريةُ البيانيّة ورموزُها:

يرى أبو ريشة أنّ القوّة البيانيّة أساسٌ من أسس القوّة في الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة، ويتراءى من جُملة القصائد التي وقفَها على ذكريات بعض الشّعراء القدماء من الفحول، أنّه يقيم كبيرَ وزْنٍ لشاعر الموقف الذي يحقّق في فنّه وسلوكه «وُجُودًا» واضحًا. واعتدادُ عمَرَ بسِحْر الإبداع، وعبقريّة الفنّ، هو الذي جعلَه شديدَ الإلحاح على إبراز مكانة الشّاعر المبْدِع في الوجود. وقد تمثَّل هذه المكانةَ في غيره من الشّعراء كما تمثَّلها في نفسه، فكان حنينُ الوتَر الطيّع وصلاةُ الشّاعر المبدِع من أبرز الأشياء التي يحسَبُ الشّاعرُ أنّ الحياةَ ستفقِدُها عندما يُدير ظهْرَه لهذه الدّنيا ويمضي إلى عالم الأبديّة.

وتحتَ وطأة هذا الهاجس يقول عُمَرُ في ختام قصيدةٍ نظَمَها وهو مريض:

هَيْهاتَ، لَنْ يسمعَ هذا الدّجى ... بَعْدي حَنينَ الوتَرِ الطيّعِ

ولَنْ ينامَ الحُبُّ في مهْدِه ... على صَلاةِ الشّاعرِ المبدِعِ

قُبّرةٌ فوقَ ضلوعِ الضُّحى ... غنّتْ وولّتْ ثمّ لم ترجِعِ (٦٣)

إنّ شُعراء الأمّة الكِبار في نظَر عُمَر لحظاتُ إشراقٍ في تاريخها، ومظاهرُ لمجْدها الزّاهر، وعنوانٌ لسَبْقها في حلَبات الفِكْر، انطلاقًا من ذلك التصوّر العربيّ القديم الذي تحسّسَ الرّياسةَ في مظهرَين: رياسة السّيف، ورياسة القلَم. وسنقف عند واحدٍ من الشّعراء العرب الذين خصّهم أبو ريشة بشِعْره: أبو الطّيّب المتنبّي. فقد نجد في ذلك سبيلًا لاستجلاء موقفه من قوّة البيان وأثره في رَفْد قوّة الأمّة.

---

٦٣ ـ نفسه، ص ٣٦٦.

المتنبّي:

في المهرجان الألفيّ لأبي الطيّب المتنبّي، الذي أُقيم في رحاب الجامعة السورية في دمشق سنةَ ١٩٣٥م، ألقى أبو ريشة قصيدةً من عيون قصائده. وقد عمد في مطلعها إلى التقديم لموضوعه بمقدّمةٍ شعرية انطوت على تسعة وعشرين بيتًا، تصوَّر فيها شاعرًا مبْدِعًا يستبينُ جمالَ الخَلْق الإلهيّ في الطّبيعة، فيستجلي مجاليه في رحلةٍ يجعل إطارَها ثلاثةَ أمكنةٍ وثلاثةَ أزمنة: يتخيَّلُ عمَرُ الشّاعرَ في البَدْء فوقَ طودٍ شامخ ينطلق منه إلى السّهل، حتّى يبلغ المنحنى. وتبدأ رحلتُه منذ ما قبْلَ الفَجْر، إذ كان يرقب طلوعَه، وتستمرّ إلى الظهيرة، ثمّ الغروب واللّيل. وفي كلّ مكانٍ وزمان يقدِّم عُمَرُ مجموعةً من صُوَر الجمال الطبيعيّ الفتّان، تنمّ على إحساسه المسرف بروعتها. ويُنهي عُمَرُ كلَّ موقف من المواقف الثلاثة ببيتٍ غدا اللّازمةَ التي تحدِّد، فيما نرى، قصْدَ الشّاعر من المشْهَد كلّه:

صُـــوَرٌ أفرغـــتْ عـــلى أذنِ الـــشّا ... عِـــرِ نجـــوَى عُلْويّـــةَ الإيحـــاءِ

ويستشفّ المتأمِّلُ أنّ أبا ريشة يريد أن يقول إنّ الشّاعر المبدِع قـيُـِّضَ له أن يطّلع على شيء من سِرّ الإبداع في الخَلْق الإلهيّ، فهام روحُه بسِحْر الجمال وفُتونه، ومضى يعزفُ هذا الهيامَ على وتره الطيِّع، ويسهمُ في موكب الجَمال الذي انضمّ إليه بما أوتي من عبقرية:

هكـــذا اســـتَعْرضَ الوجـــودَ مَلِيًّـــا ... في غـــضونِ الإصـــباحِ والإمـــساءِ

في اخـتلاجِ الـبروقِ في قهقهـاتِ الـرْ ... رَعْـــدِ، في صـــاخبٍ مـــنَ الـــدأماءِ

في ابتـسامِ الرّيـاضِ في هـدْأة الجَـدْ ... وَلِ في نَفْخـــةِ الرّبـــى الفَيحـــاءِ

فـــانثنى ضـــارِبًا عـــلى الـــوَتَرِ الـــشّا ... دي أهـــازيجَ رُوحِـــه الـــشّماءِ

فَـــضّ فيهـــا عـــن الحيـــاةِ نِقابًـــا ... مـــن خِـــداعٍ وبُرْقُعًـــا مـــن رِيـــاءِ

ورمى خَتْمَ سِرّها فتجلّت بعْدَ لأيٍ عُريانةً للرّائي

فتهادتْ بناتُها باصطفاق الصـ ـنجِ والدُّفّ واتّساقِ الغِناءِ

كدُمى هيكلٍ وقدْ نفَضَ اللّـ ـهُ عليها اختلاجةَ الأحياءِ

يتمايلْنَ راقصاتٍ نشاوى بدَلالٍ مفجَّر الإغراءِ(٦٤)

كلُّ ما يريدُ أن يقوله أبو ريشة في هذا التّقديم أنّ الشّاعرَ الذي استعرض جمالَ الوجود بتجلّياته المختلفة صباحًا ومساءً، هامَ روحُه بمجالي هذا الجمال، فمضى يعزف على وتَره الشّادي ألحانَ هذا الرّوح الوثّاب، وهي ألحانٌ أسكرت الحياةَ فدفعتْها النّشوةُ إلى أن تُزيل عنها نقابَ الخِداع وبُرقعَ الرّياء؛ فبدت على حقيقتها، واستبدّت النّشوةُ بناتها فأخذْنَ يتهادَيْنَ مصفّقاتٍ مغنّيات، كأنّهن دُمى هيكلٍ نفَخَ الله فيها من رُوحه فتمثّلْنَ بشَرًا سَوِيًّا، يَزْدَهِينَ عُشّاقَ الجمال بغُنْج مفجَّر الإغراء. وتروق عمرَ الصّورةُ فيَمضي في وصف بنات الحياة الفاتِنات اللّائي ظهَرْنَ للشّاعر في صُورة الأناسيّ، فعزف لهنّ على وتره الفتّان، فآنسْنَ في ألحانه قدْرًا كبيرًا من المواساة والعزاء. أمّا الشّاعرُ نفسُه فقد أسندَ رأسَه على كتف قيثاره، واستسلمَ لصَبواته مأخوذًا بسِحْر هذا الموكِب الحالم. ومضى على تلك الحال إلى أن صحا على نَفْخةِ البُوق، ووافاه الأجَلُ المحتوم فخدرت كفُّه على وتَره، وانداحت أصداؤه في الفَضاء المترامي، ثمّ تلاشت الحِسانُ كتلاشي الشّمْع بِحَرّ النار، وأوى الشّاعرُ إلى مضْجَعه التّرابيّ الأخير تحت صَفْصافة خضراء:

زُمَرٌ مِنْ كواعبٍ برَزتْ في صُوَرِ العيشِ في أتمّ جلاءِ

عزفَ الشّاعرُ النّبيغُ فجسّت أكبُدَ الرّاقصاتِ كفُّ العَزاءِ

---

٦٤ ـ نفسه، ص ٥٨٢ ـ ٥٨٣.

مُسْنِدًا رأسَه على كتِفِ القِيـ ـثارِ، مُسْتَسْلمًا إلى الأهواءِ
وإذا ما صحا على نَفْخةِ البُو قِ بأذنَيْهِ وازورارِ القضاءِ
خَدِرَتْ كفُّه على الوَتَرِ الشّا دي وسالتْ أصداؤه في الفَضاءِ
وهَوى فوقَ مَضجَعٍ مِنْ تُرابٍ تحتَ عِطْفَي صَفْصافةٍ غيناءِ[٦٥]
وتلاشتْ تلكَ الحِسانُ تلاشي الشَّمعِ في زفرةِ اللظى الحمراء

شاغِلُ عُمَرَ في هذا كلّه تلك العبقريّةُ البيانيّة، أو ما سمّاه هو «الأوتار الشّعرية الخالدة» في التّاريخ، وإنّها أوتارٌ احتفظت بنضارتها وإشراقها برغم مرور الزّمان، فما تزال وَقَفاتُ التّذكار تُزيل عنها ما عَلِق بها من غُبار النّسيان، وستظلّ تُرقِص الحياةَ، وسيبقى الدّهرُ ينعم بنَشْوة الإصغاء إلى ألحانها العِذاب. كيف لا، وقد أمِنَتْ ريشتُه الفَناءَ، وتحدّت الزّوال، وأطربت الأجيالَ في كلّ عصر، حتّى لكأنَّ العُزّاف لم يهجعوا في حِضن الفَناء.

وقد هيّأ عُمَرُ بحديث «الأوتار الخالدة» هذا للكلام على عَبقريّة المتنبّي. ذاك أنّه بين تلك الأوتار الأسطوريّة الخالدة على الدّهور، وَتَرٌ صِيغَ من ضِياء الصّحراء، فغمَرَ العربَ سِحْرُه الفاتن، وناداهم بخير ما يُنادَى، وإنّك لتتلمّس في مادّة هذا الوتَر إباءَ الضّيم وبَسْمة العلياء واحتباسَ دموع الكبرياء المجروحة. ذلكم الوترُ إنّما صقلَتْه أناملُ المتنبّي، شاعر العربيّة الكبير:

بَيْنَ تلْكَ الأوتارِ في عالَمِيها وَتَرٌ صِيغَ مِنْ سَنا الصّحراءِ
غمَرَ العُرْبَ سِحْرُه الفاتِنُ البِكْـ ـرُ وناداهمُ بخَيْرِ نداءِ
فيه مِنْ غَضْبةِ الإباءِ على الضّيْـ ـمِ، وفيهِ مِنْ بسْمةِ العلياءِ
يحْبِسُ الدّمعةَ التي سكبَتْها في سَخاءٍ محاجِرُ البؤساءِ

---
٦٥ ـ نفسه، ص ٥٨٤ ـ ٥٨٥.

صقلته أنامِلُ «المتنبّي» فإذا الشّعرُ مُستَفَزُّ الأداءِ[٦٦]

وبعد هذا التّحليق في آفاق التخيّل، تعود بصيرةُ الشّاعر أبي ريشة إلى سِيرة المتنبّي تصطفي من وقائعها ما تشيّد به صرحَ المجْد الذي رأى أبو ريشة أنّ المتنبّي قد بناه. فقد جمع المتنبّي بين غَضارة الحضارة وخُشونة البَداوة، واحتضنتْه العلياءُ صغيرًا وكبيرًا، فنشأ عزيزًا طَموحًا لا تقعُ باصرتاه على ما دونَ النّجوم. أمّا مِنَ «العِزّة» فقد حظي بما يدفع الجبانَ الرِّعْديد إلى ساح الوغى، وأمّا من «الطُّموح» فقد حظيَ بما يعجِزُ النَّسْرُ المحلّق عن بلوغه:

بَدَويٌّ لِينُ الحضارةِ في بُرْ ديهِ ناجى خُشونةَ البيداءِ
حضنته العَلْياءُ طِفلًا وكهلًا وغذَتْه بأكرمِ الأثداءِ
فتهادى يختالُ في ظُلْمةِ الأرْ ضِ وعَيناهُ في ذُرى الجَوزاءِ
عِزّةٌ تدفعُ الجبانَ إلى الثّأ رِ فيمضي للغارة الشّعواءِ
وطُموحٌ مجنّحٌ يتركُ النَّسْ رَ كسيحًا في زَحمةِ الأنواءِ[٦٧]

ولم يُؤتَ المتنبّي، في نظر أبي ريشة، من ضَعْف فِراسةٍ أو فَساد رأي، فقد عرَفَ السّرابَ الخادع، لكنّ بروق الرّجاء ظلّت تُمنّيه وتَعِدُه. وقد مضى يدوس الأشواكَ في درب أمنيّاته ساخِرًا من غوائل دهرٍ فاجع، لكنّ اللّيالي التي كانت حَرْبًا عَوانًا على العظماء أبدًا ضلّلت خُطاه، ولم يمكّنه حظّه العاثر من مُبتغاه. وكلّما آنس أنّه شارف الرّضا والاطمئنان وجدَ نفسَه حصيدَ سَيف الحِدْثان:

---

٦٦ ـ نفسه، ص ٥٨٦ ـ ٥٨٧.

٦٧ ـ نفسه، ص٥٨٧ ـ ٥٨٨.

عرفــتْ روحُــه الــسّرابَ ولكــنْ خادعــتْ روحَــه بُــروقُ الرّجــاءِ
يطــأ الــشّوكَ فــوقَ دربِ أمانيـــ ـــهِ ضَــحوكًا مــن غائــلِ الأرزاءِ
إنــما ضــلّلتْ خُطــاه اللّـــيالي واللّـــيالي عَـــداوةُ العُظَـــماءِ
كلّــما شـــارفَ الرّضـــا غمــستْهُ في خِـــضَمّ الخِـــذْلانِ والبأســـاءِ
رُبَّ جَــذْلانَ في الكــرى زارَهُ الحُلْـــ ـــمُ، وأغــراهُ بــالمُنى البيــضاءِ(٦٨)

ويستوقفُ أبا ريشة من وقائع حياة المتنبّي عِنادُه وإصرارُه على بلوغ مُناه برغم العقبات التي تعترض سبيلَه. ويشخِّص هذا العِنادَ والإصرارَ في صُورة عُقابٍ انطلقت في أجْواز الفضاء بجناحَي عزيمةٍ ومضاء، لكنّها وجدتْ نفسَها في قلب عاصفة جوّيّة لا تُبقي ولا تذَر، تجأرُ فيها الرّعودُ وتتهاوى فيها السّحب، لكنّ العُقابَ مضت في تساميها تطوي جناحَيْها حينًا وتطلقها حينًا آخر ساخِرةً من عاصفتها، حتّى إذا أوت إلى وَكْرِها وجدتْ نفسَها مكسَّرةَ الرّيش مُدَمّاة الصّدْر، فأخذت ترنو إلى جِراحها الرّاعفة بعينين تطفح منهما الكبرياءُ والإباء:

فــسعى في عِنــادِه يــصفعُ الــضّيْـــ ـــمَ ويطــوي الــضّرّاءَ بالــضّرّاءِ
كعُقــابٍ هــزّت إلى الأفُــقِ الرّحْـــ ـــبِ جنــاحَي عزيمــةٍ ومَــضاءِ
حلّقــتْ والرّعــودُ تجْــأرُ والــسُّحْـــ ـــبُ تهــاوى، منثــورةَ الأشــلاءِ
وتــسامَتْ، طَــورًا تــضمّ جناحَيْـــ ـــها وطَــوْرًا تُــرخيهما بــازدراءِ
وأتــتْ وَكْرَهــا مكــسَّرةَ الرّيـــ ـــشِ وفي صــدْرِها دَمُ البُرَحــاءِ

---

٦٨ ـ نفسه، ص ٥٨٨ ـ ٥٨٩.

وثــوتْ تَحْــدِجُ الجِـراحَ الـدّوامي   وبألحاظِهــا التفــاتُ الإبــاءِ[٦٩]

ويعقّبُ أبو ريشة على هذه المأساة بالدّرْس الذي أراد له أن يكون دُستورَ حياةٍ للشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة:

هكـذا مَـصْرعُ الرّجـالِ فـلا نـا   مَـتْ عـلى العِـزّ أعـينُ الجبنـاءِ

ولا ينسى أبو ريشة، وهو في محراب ذكرى أبي الطيّب المتنبّي، أن يطرّز العبقريّة البيانيّة لهذا الشّاعر العِمْلاق بأحلى ما دبّجته ريشتُه الصّناع. فيخاطبه بـ«شاعر الخُلْد»، ويسأله أن يقف على قُبّة الخُلْد ليشهد الشّعراءَ يحتفلون باسْمِه المضمَّخ بعبير المجْد، ويَكدّون الحناجرَ بالثّناء عليه، ويستعيدون شيئًا مما صوَّره بيانُه العذْبُ، الذي رفع قومًا ووضعَ آخَرين، فبدتْ لهم من محراب التّاريخ صورةُ «سَيْف الدّولة الحَمْدانيّ» الذي رأى المتنبّي أنّه مثالٌ رائعٌ للقائد العربيّ المسْلِم في الشدّة والرّخاء، وطلعتْ عليهم سَحْنةُ كافور، ثعلبِ مِصْر الذي نامت عنه نواطيرُها، فعاثَ في كرْمها فسادًا. وتلك صُوَرٌ رسمتْها ريشةُ المتنبّي، وستظلّ الأبصارُ تنتهبها مأخوذةً بسِحْرٍ وجَلال لا يؤولان إلى زوال:

شـاعِرَ الخُلْـدِ قـفْ عـلى قُبّـةِ الخلْـ   ـدِ، وشـاهدْ أئمّـةَ الـشّعَراءِ
هتفـوا باسْـمِكَ المـضمّخِ بالمجْـ   ـدِ، وكـدّوا حنـاجرًا مـن ثنـاءِ
قرّبـوا عهـدَكَ البعيـدَ فمـرّتْ   صُـوَرٌ منـهُ فاتنـاتُ الـرُّواءِ
ذاكَ سَـيْفُ الـدّولاتِ مـنْ آل حَمْـدا   نَ مَنـارٌ في الـسِّلْم والهيجـاءِ
مُـشْرِقُ الوجْـهِ دافـقُ الـنّعَم الحُمْـ   ـرِ، صـليبُ الـشكيمة العَرْبـاءِ
ذاكَ كـافورُ ضُـحْكةُ الهـزْءِ في التّـا   ريخِ ينهـى ومِـصْرُ في إغـضاءِ

٦٩ ـ نفسه، ص ٥٩٠ ـ ٥٩١.

صُــوَرٌ مِــنْ بيانــكَ البِكْــر تبقــى نُهبــةَ الطّــرْفِ غَــضّةَ الإيــماءِ[٧٠]

ويُنهي الشّاعرُ قصيدتَه بأبياتٍ يسأل فيها صاحبَ هذه العبقريّة البيانيّة أن يغضّ طَرْفه كي لا يرى حالَ العرب البائسة؛ إذ لا تبلغُ القِحَةُ بالمجْد أن يرى اللّيثَ الهصورَ يترنّح بأنياب الحيّة الرّقْطاء. ويومئ الشّاعرُ هنا إلى حال العرب في مطلع هذا القرن مع مَنْ تحالفوا معهم من قوى الغرب الاستعماريّ، وأخذوا منهم المواثيق، واستناموا منهم إلى شِعْبٍ مَأمونٍ، فإذا هم يؤتَون من مأمنهم.

ويظلّ الفِردَوْسُ المفقود عند كلٍّ من الشّاعرَين ذلك المُلْكَ العريض الذي ترقص في ظلّه النُّعْمى وتشدو شبّابةُ العلياء، ويحميه لَمْعُ المنى وحمحمةُ الخيول ووهْجُ القَنا وخفْقُ ألوية الجهاد. لكنّه تبدّدَ كلُّ ما كان المتنبّي يطمح إليه، ويُغريه بالاندفاع في معامع الحياة؛ فقد استنسرَ البُغاثُ، وهانت الخيلُ على الفُرْسان، وانطوت السّيوف القُطّع، وتبدّد كلّ أمَل:

أيــنَ مُلْــكٌ في ظلّــه تــرقصُ النُّعْــ ـــمى وتــشدو شــبّابةُ العليــاءِ
أيــنَ لَمْــعُ المنــى وحمحمــةُ الخَيْــ ـــلِ ووَهْــجُ القَنــا وخفْــقُ اللّــواءِ
الميــامينُ، يــا غَــرامَ الميامــ ـــنِ يخوضــون لُجّــةً مــن شَــقاءِ
القُيــودُ الثّقــالُ عَــضتْ علــيهمْ وجــرى سَــمُّها عــلى الأحْنــاءِ
ولئــامُ الطّغــاةِ تجــترّ كالــذّؤ بــانِ قلــبَ المــروءةِ الغــرّاءِ[٧١]

ويَلْفتُ انتباهَ المتأمّل أنّ أبا ريشة في وقفته مع المتنبّي عمد إلى استنزاف كلّ

---

٧٠ ـ المصدر نفسه، ٥٩١ ـ ٥٩٢.

٧١ ـ نفسه، ص ٥٩٣ ـ ٥٩٤.

سحائب شاعريّته المبدِعة. وقد يكون المرءُ على صوابٍ حين يفهم من هذا قصْدًا من هذا الشّاعر إلى الدّخول في حَرَم العبقريّة بآلة العبقريّة، واضِعًا في الحِساب أنّ الحديثَ عن شاعرٍ عملاق كالمتنبّي يستدعي منه إعمالَ آلة الشّعر لديه بكلّ ما أوتيتْ من قوّة. وينتصرُ لهذا الزّعم، فيما نحسبُ، تلك المقدِّمةُ التخييلية الرّائعة التي قدّم بها أبو ريشة لحديث الأوتارِ الشّعريّة الخالدة، كما يؤيّده ذلك العنوانُ الذي آثرَه الشّاعر لقصيدته حين وسَمَها بـ «شاعر وشاعر».

نتائجُ البحث:

١ ـ بدت الشّخصيّةُ العربيّةُ الإسلاميّة واضحةَ القَسَمات في شعر أبي ريشة، وكان إحساسُه بها قويًّا؛ لأسباب كثيرة، منها مجاورةُ الشاميين للأتراك في عهد الاتحاديّين خاصةً، ونشأةُ الشّاعر في زمان كان فيه وطنُه سُورِية يغالب المستعمِرَ الفرنسيّ، وربما يجيء قبل ذلك انتماؤه إلى أرومةٍ عربيّة كريمة، ظلّ يستشعر أمجادها في كلّ مناسبة.

٢ ـ أظهر البحثُ قوّةَ انتماء أبي ريشة إلى الأمّة العربيّة الإسلاميّة إلى درجةٍ توحي بأنّه أراد أن يقدِّم دَرْسًا في الوطنيّة الصحيحة التي يعشق صاحبُها الأمّة والوطن.

٣ ـ تراءى أنّ الموضوع الذي جالت فيه شاعريّةُ أبي ريشة إنّما هو ماضي الأمّة المشرق وحاضرُها العاثر، وعزفَ على هذين الوتَرين روائعَ أشعاره.

٤ ـ استطاع أبو ريشة أن يتلمّس عددًا من مصادر القوّة في الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة. فالصّحراءُ في تصوّره أنبتت المجْدَ قبل أن تُنبت الورْد، واحتفت بالجلال قبل الجمال، واجتمعت فيها العزّةُ والحِكْمة.

٥ ـ ومن مصادر القوّة في هذه الشّخصيّة «النُّبوّةُ والحقّ». والنّبوّةُ عند عُمَر هي

حِكْمةُ السّماء التي هذّبت غِلْظةَ العربيّ البدَويّ ساكن الصحراء، وبلورت طاقتَه الإيمانيّة. وبدا عند هذا الشّاعر أنّ الجاهليّة العربيّة عادت جَذَعةً عندما أسقطت الأمّةُ «مِشْعَلَ النّبوّة»؛ ومِن ثَمّ فلا قيمةَ عنده لعربٍ دون إسلام. وهو يرى أنّ «النّبوّة» أشاعت في العرب طاقةً قتالية لا قِبلَ لقوّة أن تجابهها، ورأفةً ورحمةً نَعِمت بأفضالها الإنسانيّةُ زمنًا طويلًا.

٦ ـ عرف أبو ريشة أنّ العبقريّةَ الجهاديّة المتمثّلة في بطولات أبناء الأمّة، والعبقريّةَ البيانيّة المتمثّلة في إبداعهم العقليّ، تُمثّلانِ أساسَين قويّين من أسس القوّة في صرْح الأمّة الحضاريّ والإنسانيّ. ومن هذه الوِجهة استنفدت أغاني البطولة والأبطال الشطرَ الأكبر من شعر الشّاعر. وقد خصّ أبو ريشة عددًا من رموز الجهاد الإسلاميّ بشيء من شعره، بَدءًا من شخصيّة رسولِالله، عليه الصّلاةُ والسّلام، إلى أعلام الجهاد في العصر الحديث.

٧ ـ رأى أبو ريشة في العبقريّة البيانيّة الجانبَ العقليّ من حضارة الأمّة، وخلص إلى أنّ الأمّة التي ليس لها حظّ من هذه العبقريّة متخلّفةٌ كثيرًا عن الرّكب الحضاريّ. ومن هذا المنظور رأى أنّ شُعراء الأمّة الكبار لحظاتُ إشراقٍ في تاريخها وعناوينُ سَبْق في حلَبات فِكْرها.

وإذا كان ديوانُ أبي ريشة يطفحُ بأسماء الرّسّامين والموسيقيّين ويزدانُ بقصائد رائعة وقَفَها الشّاعرُ على روائع التّصوير والنّحت، فإنّ شُعراءَ العربيّة الكبار نالوا من عبقريّته الشّعرية الاهتمامَ الكبير؛ فقد خصّ كُلًّا من المتنبّي والمعرّيّ والأخطل الصّغير بأعذب ما سال به قلَمُه.

المصادرُ التي أفادت الدّراسة:

أ ـ الكتب:

١ ـ د. جميل علّوش: عمر أبو ريشة، حياتُه وشعره مع نصوص مختارة، الطّبعة الأولى، دار الرّوّاد، بيروت ١٩٩٤م.

٢ ـ د. سامي الدّهّان: الشّعراء الأعلام في سوريا، الطّبعة الثانية، دار الأنوار، بيروت ١٩٦٨م.

٣ ـ سامي الكيالي: الأدب العربيّ المعاصر في سوريا (١٨٥٠ ـ ١٩٥٠م)، الطّبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

٤ ـ د. شوقي ضيف: دراسات في الشّعر العربيّ المعاصر، الطّبعة السادسة، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٦م.

٥ ـ صقر بن سُلْطان القاسمي: ديوان صقر بن سلطان القاسمي، دار العودة، بيروت، ١٩٨٩م.

٦ ـ د. عزّ الدّين إسماعيل: الشّعر في إطار العصر الثوري، الطّبعة الأولى، دار القلم، بيروت ١٩٧٤م.

٧ ـ عمر أبو ريشة:

أ ـ ديوان عمر أبي ريشة، دار العودة، بيروت ١٩٨٨م.

ب ـ «أمرُك ياربّ» ـ مجموعة شعرية، دار الأصفهاني للطّباعة، جُدّة، د. ت.

٨ ـ محمّد إقبال: ديوان الأسرار والرّموز، ترجمة د. عبد الوهاب عزام، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٥م.

٩ ـ د. محمّد حسين هيكل: ثورة الأدب، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

ب ـ المجلات:

١٠ ـ مجلّة الآداب البيروتية، عدد كانون الثاني، سنة ١٩٥٥م.

١١ ـ مجلّة الأسبوع العربيّ البيروتية، العدد ١٢٢٩، ٢/ أيار، ١٩٨٣م، والعدد ١٦٠٦، / تموز، سنة ١٩٩٠م.

١٢ ـ مجلّة المنتدى الإماراتية، ملفّ الشّاعر عمر أبي ريشة، العدد ٧٢، يوليو، سنة ١٩٨٩م.

جـ ـ الموسوعات:

١٣ ـ الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، المجلّد الأول، الطّبعة الأولى، معهد الإنماء العربيّ، بيروت ١٩٨٦م.



أدَبُ الوصايا في التّراث العربيّ

الوَصايا ـ لغةً ـ جمْعُ وَصِيّة. وهي مِنْ وَصَى الشّيءُ بالشّيء وَصْيًا: أي اتّصل. ووَصَى الشّيءَ بالشّيء، وصَلَه. واستوصى به قَبِل وصيّتَه. ومعنى الصِّلةِ والارتباط بيّنٌ في هذه المادّة. وتعني الوصيّةُ في الاصطلاح تعليمًا أو توجيهًا شفويًا أو مدوّنًا، يتوجّه به إنسانٌ إلى آخَر، مبتغيًا التزامَه مضمونَه وأخْذَه بمقتضاه؛ إذ لها طرفان: الموصِي والموصَى.

والحقُّ أنّ الوصايا يمكن أن تُدرَج في إطار الحِكَم والنّصائح والآداب التي كانت لدى الأمم القديمة صورةً من صُوَر التّعليم المتداول. وقد عُرفت أمَمُ الشّرق قاطبةً بهذا اللّون الأدبيّ منذ أقدم العصور، وعُرف لكلّ أمّة حُكماؤها ونُصّاحها، الذين تلهج ألسنةُ النّاس بتعاليمهم في المناسبات المختلفة. ومن هذه الوِجهة يأخذ الغربيّون على هذه الأمم اكتفاءَها بالحِكْمة أو الموعظة أو المَثَل، الذي تُعزّى به النفوسُ المتألّمة، فتهدأ، وتميل إلى القَناعة والرِّضا، وتُحجِم عن الفعل والإقدام، فيما يزعم هؤلاء.

وأكتفي هنا بأنْ أشير بسرعة إلى صُوَرٍ للوصايا في أدبَين شرقيّين اثنين، هما الأدَبُ السُّرْيانيّ والأدَبُ الهنديّ القديمان، ثمّ أدلفُ، من ثَمّ، إلى رحاب عالم الوصايا في أدبنا العربيّ.

أمّا من الأدب السُّرْيانيّ، وهو ما أُطلِق على الأدب الآراميّ بعد مجيء السّيّد المسيح

عليه السّلام، فأقتبسُ أربعَ وصايا قِصار من وصايا الحكيم «أُحِيقار» لابن أخته «نادان». يقول أحيقار[1]:

- «يا بُنيّ، لا تكنْ عَجولًا متسرّعًا؛ فإنّك إذ ذاك تشبه شجرةَ اللّوز التي تُزهر قبل كلّ الأشجار، ويؤكَل ثمرُها بعد غيرها. بل كُنْ سَوِيًّا عاقلًا كشجرة التُّوت التي تُزهِر آخِرَ الأشجار، ولكنّها تُثمر قبل غيرها من الأشجار».

- «يا بُنيّ، لا تخاصِمْ رجلًا في أوج عِزّه، ولا تواجه النّهرَ في طغيانه».

- «يا بُني، لا تتدخّلْ في أمرِ زَواج امرأة؛ فإنّها إذا ابتأست في زواجها لعنتْكَ، وإذا نجحتْ وسُرّتْ لا تذكرُك».

- «يا بُنيّ، قالوا للذّئب: لماذا تتبعُ مسيرَ الضّأْن؟ - فقال لهم: إنّ غبارَها يشفي عيني. ثمّ جاؤوا به إلى المدرسة، فقال له المعلِّم: قلْ ألفْ، باءْ - فقال: جَدْيٌ، حَمَلْ».

ومن الأدب السّنسكريتيّ القديم أكتفي بهذه الأمثلة الثلاثة[2]:

- «باقي الدَّيْنِ الذي لم يُدفَع، والنّارُ التي تستعِرُ من دون لهيب، والبقيّةُ من المَرَض، ستستعيدُ جميعًا سِيرَتَها الأولى، ما لم تُوضَعْ لها نهايةٌ حاسِمة».

- «يغلِبُ سُلطانُ الأسى أشباهَ الرّجال، وليس الرّجال الأقوياء؛ فقَرْصُ البرْدِ يلسع القدَمين سريعًا، لكنّه ضئيلُ التأثير في العينَين».

- «على مَنْ يُسأل ألّا يَضطرَّ السّائلين إلى الإلحاحِ في المسألة، والإكثارِ من دعاء الآلهة

---

١ - برصوم يوسف أيوب: اللّغة السّريانية، مطبعة الرافدين بحلب، ١٩٧٢م (ص١٧٩ وما بعد).

٢ - لودفيغ ستيرنباخ: مقال بعنوان: «الحِكْمة الهندية وانتشارها خارج الهند» - في:
Journal of the American Oriental Society, Volume 101, Number 1 / January - March, 1981.

والصّلاة لهم للمطلَب نفسه، بل عليه أن يستجيبَ منذ المرّة الأولى. ذلك أنّ نالايانا أُرغمت على الزّواج من خمسة أزواج؛ لأنّها كرّرت المسألةَ على الله مرّةً إثْرَ مرّة».

والملاحَظُ في هذه الوصايا جميعًا أنّها ترمي إلى التّبصير بالطّريق الأمثَلِ في الحياة، ليمضي الإنسانُ وهو متأكّدٌ من كلّ خطوةٍ يخطوها. ويُلحظ فيها كذلك طابَعُ الاستمداد من الواقع والحياة، فليس فيها ذلك التأمّلُ الفلسفيّ العميق. كما أنّ التّمثيلَ والتّشخيص من أبرز مميّزاتها الفنيّة. وقد كان ابنُ المقفّع على دِراية بأثَر ذلك في نفس المتلقّي، فهو يقول: «إذا جُعِل الكلامُ مثَلًا كان ذلك أوضحَ للمنطق، وأبْيَنَ في المعنى، وآنَقَ للسّمع، وأوسعَ لشُعُوب الحديث».

أمّا العربُ فمعروفٌ أنّه كان لهم وصايا، يقولها الرّجلُ حين يوقِظُه هاجِسُ الموت، أو عندما يُزمِع سفَرًا طويلًا لا يدري مغبّاته ونتائجَه. وأحيانًا يتوجّه بها الأبُ إلى ابنه بقَصْد تهذيبه وتدريبه على خوض غمار الحياة ومعتَرَكها الصّعب. كذلك يجد الدّارسُ كثيرًا من الوصايا منسوبةً إلى من عُمِّر طويلًا من العرب. فهؤلاء خَبَروا الحياة، وعجَموا عُودَها، فكان لهم من ذلك دروسٌ وعِظات أخرجوها للنّاس بصُورة محبّبة مؤثّرة لدى النّفوس، وتدركها الأفهامُ بيُسْر وسهولة. وعلى الإجمال فإنّ وصايا العرب القدماء لا تخرج عن السّياقات التي قدّمْنا فيها القول، وهي مستمَدّة من وَحْي تجاربهم وخبراتهم البسيطة في شؤون الحياة، ويصوغها العربيّ بعبارةٍ موجَزة، وينقصُها التّعليلُ والإحاطةُ بأطراف الفِكْرة. وقد عبّر الجاحظُ عن ذلك خيرَ تعبير حين قال: «وكلُّ كلامٍ للعرب فهو عن بديهةٍ وارتجال، وكأنّه إلهام، فما هو إلّا أن يصرفَ الواحِدُ منهم وهْمَه إلى الكلام فتأتيه المعاني أرتالًا، وتنثالُ عليه الألفاظُ انثيالًا».

وقد احتفظ أدبُنا العربيّ بنماذج رفيعة للغاية من الوصايا، التي تنمّ على مستوى عقليّ متميّز. والأمرُ الجدير بالذّكر هنا أنّ فِكَر هذه الوصايا ومدلولاتها عربيّةُ المنبِت والمنمى. ويجد قارئ الكتب العربيّة المهتمّة بموضوع الآداب والحِكَم والوصايا فيضًا منها منسوبًا إلى الأنبياء الأوّلين كداود، وابنه سُليمان، والمسيح، عليهم السّلام. ونحسَبُ أنّ مصدر المؤلّفين العرب في هذا الموضوع إنّما هو كتبُ العهد القديم وأسفاره، التي كان كثيرٌ منهم على معرفة تامّة بها.

ـ ومن وصايا داود لابنه سُلَيمان، عليهما السّلام:

«يا بُنيّ، لا تستقلّنّ عدوًّا واحِدًا، ولا تستكثرنّ ألْفَ صديق»[٣].

ـ وممّا نُسِب إلى سُلَيمان قولُه: «أبغضتْ نفسي ثلاثةً، وعزّت أن تطلع الشّمسُ عليهنّ: شيخًا جاهِلًا، وغنيًّا كذّابًا، وفقيرًا مَزْهُوًّا»[٤].

ونجد في المصادر التّراثيّة وصايا كثيرةً منسوبةً إلى السّيّد المسيح عليه السّلام، أكثرُها في الزّهد والقَناعة والرّضا بالقليل، كقوله: **«الدّنيا قنطرةٌ فاعبروها ولا تعمُروها»**[٥]. وقوله: **«أبغضُ العُلَماءِ إلى الله، عزّ وجَلّ، الذي يحِبّ الذّكْرَ، وأن يوسّع له في مجالس العُظَماء، وأن يُدعى إلى الطّعام»**[٦].

وتنسِبُ الكتبُ العربيّة كثيرًا من الوصايا إلى لُقْمان، موجَّهةً منه إلى ابنه. وقد جاء

---

٣ ـ جعفر بن شَمْس الخلافة: كتاب الآداب، ص٣٤.

٤ ـ المصدر السّابق، ص٤٤.

٥ ـ ابن قتيبة: عيون الأخبار، ج٢، ص٣٢٨.

٦ ـ ابن مسكويه: الحكمة الخالدة، ص١٢٥.

ذكرُ لقمان في الذّكر الحكيم مرّتين مقرونًا بالحِكْمة والموعظة. في قوله تعالى: (ولقد آتينا لُقْمانَ الحِكْمةَ أنِ اشكرْ لله)، وقوله تعالى: (وإذْ قالَ لُقْمانُ لابنِهِ وهو يعِظُهُ يا بُنيَّ لا تشرِكْ بالله)[٧]. ولكنّ الجاحظ يذكر أنّ ثمّة لُقْمانَ آخَر غير الذي ورد ذكرُه في القرآن الكريم؛ فقد جاء في البيان والتّبيين قولُه: «وكانتِ العربُ تعظِّم شأنَ لُقْمانَ بنِ عادٍ الأكبر لُقَيم بن لقمان في النّباهة والقَدْر، وفي العِلْم والحُكْم، وفي اللّسان والحِلْم. وهذا غيرُ لُقْمانَ الحكيم المذكور في القرآن على ما يقوله المفسِّرون»[٨].

ونظفر بفَيضٍ من الوصايا المنسوبة إلى لُقْمان في كتاب «الحِكْمة الخالدة» لابن مِسْكَوَيْه، تحت عنوان «ما اخترتُه من وصايا لُقْمان لابنه». وقد حثّه فيها على التحلّي بمكارم الأخلاق والابتعاد عما يُزري بالإنسان الخيّر الفاضل من صفات السّوء. كذلك نجد له كثيرًا من الوصايا الموجَّهة إلى ابنه في الكتب الآتية: بَهْجة المجالس للقُرْطبيّ، وكتاب الآداب لجعفر بن شَمْس الخِلافة مَجْد المُلْك، وفي لُباب الآداب لأسامة بن مُنقِذ، وفي تذكرة ابن حَمْدون، وسوى ذلك من المصادر التي احتفت بموضوع الوصايا والحِكَم والآداب.

وممّن اشتهروا بحِكَمهم ووصاياهم من عرب الجاهليّة ـ ومنهم من كان مُخضْرَمًا ـ أكثمُ بنُ صَيفيّ، وقُسّ بن ساعدة الإياديّ، وزهير بن أبي سُلمى، ولَبيد بن ربيعة وسواهم. ونورد على سبيل المثال شيئًا من وصيّةٍ لأكثم بن صَيفيّ في جُملة كتابٍ له إلى طيّئ: «أوصيكمْ بتقوى الله وصِلَةِ الرّحِم، وإيّاكم ونِكاحَ الحَمْقاء؛ فإنّ نِكاحَها غَرَرٌ، وولدَها ضَياعٌ، وعليكم بالخَيْل فأكرِموها؛ فإنّها حصونُ العربِ، ولا تضعوا رقابَ

---

٧ ـ الآيتان (١٢ و١٣) من سورة لقمان.

٨ ـ البيان والتّبيين، ج١، ص١٢٦.

الإبل في غير حقّها؛ فإنّ فيها ثمَنَ الكريمة ورُقوءَ الدّم، وبألبانها يُتحف الكبيرُ، ويُغْذى الصّغير، ولو أنّ الإبلَ كُلّفت الطَّحْنَ لطَحنتْ، ولن يهلِك امرؤٌ عرفَ قدْرَه؛ والعُدْمُ عُدْمُ العقل لا عُدْمُ المال؛ ولَرَجلٌ خيرٌ من ألف رَجُل؛ ومَنْ عتَبَ على الدّهْر طالتْ معتبتُه؛ ومَنْ رضي بالقَسْم طابت معيشتُه؛ وآفةُ الرّأي الهوى؛ والعادةُ أملَكُ، والحاجةُ مع المحبّةِ خيرٌ من البُغْضِ مع الغِنى».[٩]

ومن هذه الوصايا ذاتِ الشّأن الكبير وصيّةٌ لقُسّ بن ساعِدة لابنه، أوردَها صاحبُ الحِكْمة الخالدة (ص١٥٥ - ١٥٦). كذلك نجد للجاهليّين بعض الوصايا التي يتوجّه بها حكيمُ القبيلة أو زعيمُها إلى أحَد بَنيه، أو إلى القبيلة جُملةً، حين يحسّ بدنوّ الأجَل، أو حين يعزم على سفَرٍ طويل لا يدري مغبّته. ونجد الشّيء الكثير من هذه الوصايا في كتب الأمالي، وفي أغاني أبي الفَرَج، ومجْمَع الأمثال للميدانيّ، ومحاضرات الرّاغب الأصفهانيّ، وسواها. وتبدو لنا معالمُ هذه الوصايا في وصيّة ذي الإصبع العَدْوانيّ، وهو على فراش الموت، موجّهةً إلى ابنه أُسَيد، إذ قال فيها: «يا بُنيّ، إنّ أباكَ قد فَني وهو حَيٌّ، وعاش حتّى سئم العيش. وإنّي مُوصيكَ بما إنْ حفظتَه بلغتَ في قومكَ ما بلغتُه، فاحفظْ عنّي: ألِنْ جانبَك لقَوْمِك يحبّوك، وتواضَعْ لهم يرفعوك، وابسُطْ لهم وجهَك يطيعوك، ولا تستأثرْ عليهم بشيءٍ يسوّدوك، وأكرِمْ صغارَهم كما تُكرِمُ كبارَهم يكرمْك كبارُهم، ويكبَرْ على مودّتك صغارُهم. واسمَحْ بمالِك، واحمِ حريمَك، وأعزِزْ جارَك، وأعِنْ مَن استعانَ بك، وأكرِمْ ضيفَك، وأسرِع النهضةَ في الصّريخ؛ فإنّ لك أجَلًا لا يعدوك، وصُنْ

---

٩ ـ أحمد زكي صفوت: جمهرة رسائل العرب، ج١، ص١٩ـ٢٠.

وجْهَك عن مسألة أحَدٍ شيئًا، فبذلك يتمّ سُؤددك »[١٠].

وثمّةَ وصايا كثيرةٌ للنبيّ، عليه الصّلاةُ والسّلام، والخلفاء الرّاشدين، ولكثيرٍ من الصّحابة والتّابعين، رضوانُ الله عليهم. وممن نُسِبت إليهم الوصايا في العصر الأموي وأوائلِ الدّولة العبّاسيّة خالدُ بن صَفْوان، المتوفّى سنة ١١٥هـ، وهو تميميّ من فصحاء العرب المشاهير، ومن أهل البصرة. ومن وصيته لابنه: «يا بُنيّ، كنْ أحسنَ ما تكون في الظّاهِرِ حالًا، أقلَّ ما تكون في الباطنِ مالًا »[١١].

وقد تطوّرت الوصايا كثيرًا في العصور التالية، حيث تذكر المصادرُ الأدبيّة والتاريخية أسماءَ كثير من الكتب المصنّفة في موضوع الوصايا؛ الأمرُ الذي يحمل على الاعتقاد بتأثّر الأدب العربيّ، في هذا الموضوع الأدبيّ، بما نُقِل وشاع من آداب الأمم الأخرى ونصائحها ووصاياها. ولنُصْغِ إلى قول القُرطُبيّ الذي قد يجلو لنا شيئًا من وِجهة النظر هذه، فهو يقول: « قال ابنُ شُبْرُمة لابنه: يا بُنيّ، إيّاكَ وطولَ المجالَسة؛ فإنّ الأُسْدَ إنّما يجترئ عليها مَنْ أدامَ النّظرَ إليها». وهذا عندي مأخوذٌ من قول أردشير لابنه: يا بُنيّ، لا تمكّن النّاسَ من نفسِك؛ فإنّ أجرأ النّاس على السِّباع أكثرُهم لها مُعاينةً. ومن هذا ـ والله أعلَمُ ـ أخَذَ ابنُ المعتزّ قولَه:

رأيتُ حياةَ المرءِ تُرخِصُ قَدْرَه ... فإنْ ماتَ أغلتْهُ المنايا الطّوائحُ
كما يُخْلِقُ الثّوبَ الجديدَ ابتذالُهُ ... كذا تُخْلِقُ المرءَ العيونُ اللّوامِحُ[١٢]

---

١٠ ـ الأغاني، ج٣، ص٦.

١١ ـ جعفر بن شَمْس الخلافة: الآداب، ص١٣.

١٢ ـ بهجة المجالس، ص٤٩.

ولْنستمِعْ كذلك إلى الخليفة المنصور يوصي المَهْدِيَّ حين أنفذَه إلى الرَّيّ: «يا أبا عبدِ الله، لا تُبرِمْ أمرًا حتّى تفكّر؛ فإنّ فكرةَ العاقلِ مرآةٌ تريه حسَنَه وسيِّئَه»[١٣].

ونكتفي بإيرادِ أسماء بعض المصنَّفات العربيّة التي حملت اسْمَ «الوصايا» أو مضمونَها في القرنين الثاني والثالث الهجريَّين؛ لندلّل على المكانة التي كانت لأدب الوصايا في تراثنا الأدبيّ في هذه الحقبة، فمن ذلك:

١ـ كتاب «الوصايا» لصَفْوان بن يحيى الكوفيّ البغداديّ (ت ٢١٠ هـ).

٢ـ كتاب الوصايا لعثمان بن عيسى الكلابي، مولى بني الروّاس (ت ٢٠٠ هـ).

٣ـ كتاب الوصايا لأحمد بن عمر بن مُهَير الشّيباني البغداديّ المعروف بالخصّاف (ت ٢٦١ هـ).

٤ـ كتاب المعمَّرين لابن عديّ الأخباريّ (ت ٢٠٧ هـ).

٥ـ كتاب المعمَّرين والوصايا للسِّجِسْتاني. وهو مطبوع مشهور.

ولعلّ في مستطاعنا بعد هذا التّطواف السّريع في دنيا الوصايا العربيّة أن نقول: إنّه لا يخلو عصرٌ من عصور الأدب العربيّ من الوصايا التي تُصاغ نثرًا أو شعرًا. وقد عدّ العربُ هذا الفنَّ صورةً من صُوَر التّعليم الشّفويّ الذي يسهُل تناولُه وتداولُه. وقد توافر للوصايا العربيّة ـ كما رأينا ـ كثيرٌ من الخصائص الفنّيّة التي جعلتْها تدخل المضمارَ الأدبيّ بأهليّة تامّة. ولعلّ أظهرَ هذه الخصائص عمقُ الفكرة، وسَعةُ الدّلالة، وصَفاءُ العبارة ووضوحُها وإشراقُها وتدفّقها، واعتمادُها التّمثيلَ والمجازَ في الأعمّ الأغلب. وتلك ـ لعمري ـ جُلُّ الصّفات التي أرادها الأجدادُ في الكلام، حتّى يحظى منهم باسْمِ «البليغ».

---

١٣ ـ الجهشياري: الوزراء والكتّاب، ص١٢٦.



موقعُ جلال الدّين الرّوميّ في الفكر الإسلاميّ (*)

امتياز احمد

يُعرَف مولانا جلالُ الدّين الرّوميّ (٦٠٤ - ٦٧٢ هـ/ ١٢٠٧ - ١٢٧٣م) على نطاقٍ واسع ببرائعته الأدبية «المثْنَوي»، أحد أبرز المنظومات الشعريّة الصّوفيّة في الأدب العالَميّ. وهو خلاصةٌ وافيةٌ لتعاليم القرآن الكريم والسّنّة المطهّرة والتصوّف. ولا تكمن أهميّةُ الرّوميّ في تعاليمه الصّوفيّة فحسب؛ ذلك لأنّه كان، فوق هذا، أحَدَ المتكلّمين؛ أي إنّه عالِمٌ في أصول الدّين الإسلاميّ. والحقّ أنّ بحوثًا علميّة كثيرة كُتبت حول موضوع تصوّفه وشعره، لكنّ شيئًا قليلًا جدًّا منها قيل في شأن منزلته في عِلْم الكلام.

وما نسعى إليه في هذا المقام هو إلقاءُ شيء من الضّوء على هذا الجانب من فعاليّات الرّجُل.

لا مُشادّةَ في أنّ المثنويّ أثرٌ بارز في العِرْفان والطّريق؛ لكنّه، أيضًا، يضيف إسهامًا بيّن المعالم إلى دراسة العقائد وعِلْم الكلام. ولعلّ عددًا من الموضوعات المميِّزة للتصوّف الإسلاميّ، كالحبّ ونَفْي الذّات والتّسليم والتأمّل والعزلة..، مما يعالَج في هذا الكتاب. لكنّ الرّوميّ يكتب بعُمقٍ كبير وبوضوحٍ ملموس أيضًا في العقائد

* ـ ترجمة عن مجلة: «The Islamic Quarterly» التي يصدرها المركز الثقافيّ الإسلاميّ في لندن، العددان (٣، ٤)، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

المتّصلة بالله تعالى، والنبوّة واليوم الآخِر وحرّيّة الإرادة والجَبْر. ويحيد الرّوميّ في معالجته هذه القضايا عن السُّنَن التي تبنّاها معاصروه، فهو لا يعتمد النّهجَ الفلسفيّ العقليّ الصّرف والحجاج الجدَليّ الذي تبنّاه العقلانيّون ولا النّهج المقلِّد الذي يتبنّى الإلزامَ والقَطْع. والحقُّ أنه نال من المنهجَين كليهما، وبيَّن الطّريقَ إلى معالجة جديدة للقضايا الأساسيّة. وهكذا فإنّ الرّجل بدلًا من أن يؤيّدَ وجهةَ نظَره ببراهين منطقية وعقلانية مؤثَرة عند أهل الاعتزال، أو يلتمسَ من النّاس تقبّل آرائه بدعوى أنّ ذلك استجابةٌ لمطالب الدّين الحنيف، يتوجّه مباشرةً إلى قلْب قارئه وعقْله وخياله في أسلوبٍ جَمّ التأثير، إلى حدّ أنّ القارئ كثيرًا ما يخالُ اعتقاداتِه الملامِسةَ لشَغاف قلْبه قد صِيغت أخيرًا بكَلِمٍ لها حظّ عريض من الطّلاوة والإشراق. ولعلّه من وِجْهة النّظر هذه لا تحتاج براهينُ الرّوميّ إلى دليلٍ آخر يُثبِت صوابَها، ومع ذلك فإنّ الإقناعَ الذي تتحلّى به يحظى بصفة الدّوام والاستمرار. وليؤذَنْ لنا الآنَ بتأمُّل بعض الموضوعات التي انطوى عليها مَثْنويّ جلال الدّين الرّوميّ؛ لندلّل على فَذاذة أسلوبه وقدرته في المعالجة.

أوّلًا: مسألة وجود الله

كانت مسألةُ وجود الله (عزّ وجلّ) أساسيّةً دائمًا عند علماء الدّين والفلاسفة. ومع ذلك كانت البراهينُ المقدّمة لإثبات الوجود الإلهيّ، في معظمها، منطقيّةً صِرْفًا. وبراهينُ من هذا الطّراز يمكن أن تُستخدَم (بل كثيرًا ما استُخدِمت) من جانب الجاحدين المنكِرين. وما دامت هذه المسألةُ «ميتافيزيقيّة» أساسًا، فإنّ براهينَ من هذا القَبيل، أي براهين أساسُها شهادةُ الحواسّ، لا يمكن أن تقدِّم حلًّا مقنعًا تمام الإقناع. إذ وجْهُ الحقّ أنّ الموضوعَ، جوهريًّا، فوق متناول هذه المصادر الخارجيّة للمعرفة.

وحدَث في حالاتٍ ـ قليلةٍ جدًّا ـ أن لبثَ أمثالُ هذه الحُجَج العقليّة حاجةَ الإنسان إلى القناعة التامّة. وقد أحسّ علماءُ الدّين المقلّدون بأنْ لا حاجةَ إلى عَرْض مثل هذه البراهين على وجود الله، بل أخذوا أنفسَهم بأمْرِ النّاس بالإيمان بالله؛ ما دام هذا هو ما يأمرُ به القرآنُ الكريم. وقد تراءى لعقلانيّين كثيرين أنّ وجهة النّظر هذه غير كافية.

عالجَ الرّوميّ مسألةَ وجود الله من وِجْهة نظَر جديدة، ولم يكتفِ بالبراهين التي استُخدِمت في الذّكْر الحكيم، بل راح يعرض هذه البراهينَ بالطّريقة العلميّة نفسها التي سلكها القرآن الكريم. ففي إقامة البرهان على وجود الله، توجّه القرآنُ الكريم إلى فِطْرة الإنسان وجِبِلّته الصّافية، عندما يشدّ انتباهَنا إلى آياتٍ لا تُحصى للإله، تتناثرُ في الكون كلّه. ويحضّنا القرآنُ الكريم على تأمّل الخالِق والمدبِّر لهذا الكون المصمَّم بضَبْطٍ ودقّة. وقد أمرَ الرّسولَ عليه الصّلاة والسّلام أن يسأل: (أفي اللهِ شَكٌّ فاطرِ السّمواتِ والأرض)[1]. والقرآنُ الكريم حافلٌ بنماذج من الأدلّة التي تُقنع الإنسانَ بوجود الله (جلّ وعلا)، مبرهِنةً على الخالِق بوساطة المخلوق.

ويبيّن الرّوميّ حقيقةَ الله (جلّ وعلا) وَفْقَ المسارات نفسها. ويقول إنّ أحداثًا لا حصْرَ لها تقع في العالَم المحيط بنا، لكنّنا نعجزُ عن إدراك «الأحَد» الذي هو عِلّتُها الجوهريّة. فالآثارُ مرئيّةٌ لدينا، أمّا السّببُ فمُغَيَّب عن أعيننا. وينتهي الرّوميّ من هذا إلى أنّ «حقيقة حدوثِ شيءٍ ما تثبتُ ضرورةَ أن أحَدًا ما هو الذي يجعلُه يحدُث من وراء سِتار، وأنّ حركةَ شيء تتضمّن ضرورةَ أنّ قوّةً توجَد، وهي التي تحرّكه»[2]. وبالطّريقة

---

١ ـ القرآن الكريم، ١٤: ١٠.

٢ ـ النّدوي، سيّد أبو الحسن علي: «تاريخ الدّعوة والعزيمة»، الجزء ١، ط٣، كراتشي ١٩٧٦م، ص٤٨٦.

نفسها يؤكّد جلالُ الدّين الرّوميّ حاجةَ الإنسان إلى تعرّف الله من خلال آياته الكَوْنيّة، ما دام الإنسانُ عاجِزًا عن رؤية الله في نفسه[٣].

ويستمِدّ الرّوميُّ براهينَ أقوى على الوجود الإلهيّ من القوانين الطبيعيّة التي تحكُم الكونَ؛ فالانتظامُ والتّساوقُ الرّائعان اللّذان نتبيّنُهما وسْطَ مثل هذه المجموعة الهائلة من القوى والظروف المتصارعة، يقودانِ الرّوميَّ إلى استخلاص أنّ الكونَ كلّه مضبوطٌ ومنظَّم بفعل ضابطٍ ومنظِّم، وحسيب ومقدِّر[٤].

ويناقشُ الرّوميّ قضايا وجود الله (عزّ وجلّ) من وِجْهة نظَر أخرى أيضًا، آخِذًا في الحسبان خاصّياتِ الأشياء الموجودة في الكون. وهو يقَسِم هذه الأشياءَ على قسمَين: المادّيّات (مُدْرَكات الحواسّ) وغير المادّيّات (وتتضمّن هذه الأفكارَ، والعواطفَ، والذّكريات، وهلمّ جرّا). ثمّ يقرّر أنّ الأشياءَ المادّيّة تتمتّع بدرجاتٍ مختلفة من الكثافة[٥]. ويذهب إلى القول بأنّ بعضَها يظفر بقَدْر كبير من هذه الخاصّية، وبعضَها الآخَر ذو حظّ ضئيل. ويضيف أنّ هناك أشياءَ تمتلك قَدْرًا ضئيلًا جدًّا من هذه الكثافة إلى درجة أنّ وجودَها في بعض الأحوال لا يدرَك فعلًا؛ حتّى إنّه في مستوى أعلى كثيرًا، تكون الأشياءُ خِلْوًا تمامًا من صفة الكثافة هذه.

ويلاحِظ الرّوميُّ أنّ الأشياءَ التي تظهر بقَدْرٍ كبير من الكثافة أكثرُ قابليّةً للرّؤية

---

٣ ـ النّعماني، شبلي: «سوانح مولانا الرّوميّ»، لاهور ١٩٦١م، ص١٣٥.

٤ ـ الروميّ، جلال الدّين: «مثنوي مولوي معنوي»، ط٧، لاهور ١٩٠٦م، ص٣٧١.

٥ ـ يعني الرّوميّ بـ«الكثافة» «المادّة». ولذلك يستخدمُ كلمةَ «كثيف» لتشير إلى شيء مادّيّ؛ وهو إذ يستخدمُ كلمة «كثيف» في مقابل «لَطيف»، يبيّن المعنى بطريق المثال. ويوردُ مِثالَ الزّهرة وأريجها، واصفًا إيّاها بأنّها «كثيفة»، وواصفًا أريجَها بأنّه "لطيف". (انظر: شبلي، المصدر نفسه، ص١٨٣ والحاشية).

من تلك التي تظفر بقَدْر أقلّ. وبتوسيع هذا البحث، يستخلص أنّه كلّما كان الشيءُ أسمى وأنبلَ كان أقلَّ قابليّةً للرّؤية والإدراك.

ويقولُ موضِحًا هذا بمثالٍ: إنّ الكائنَ البشَريّ له ثلاثة مستويات متباينة: الجَسَد والنّفْس (الحياة) والعَقْل. وأوّلُ هذه المستويات لأنّه، أدناها، يُرى بوضوحٍ ويدرَك مباشرةً. أمّا المستوى الثاني، الذي هو أعلى من الأوّل، فإنّه أكثرُ اختفاءً منه؛ لأنّ وجودَه يصير واضحًا فقط عندما تكون هناك حركةٌ أو نشاطٌ ما في الجسَد. وتختلف حالُ المستوى الثّالث، العَقْل، عن المستويَين الآخَرين: فالحَركةُ البسيطةُ للجَسَد غيرُ كافية للتّدليل على وجوده. وحتّى نكون مدركين للعَقْل، علينا أن ندركَ النّظامَ والغايةَ في حركات الجسَد. فحركةُ جسَدِ المجنون تُثبت أنّه حَيٌّ، لكنّه لا يمكن أن يُعَدّ شخصًا سَوِيًّا من الوِجهة العقلية؛ بسبب السّلوك والحركات غير العاديّة لجسَده. وما دام العقْلُ في مستوى أعلى من الحياة أو الجسَد فإنّه أكثرُ خَفاءً[٦]. ويستخلصُ الرّوميّ من هذه القضيّة برهانًا لإثبات وجود الله، مطبّقًا المبدأ القائل إنّه: «كلّما كانتِ الواقعةُ أكثرَ قُربًا وأقلَّ تعقيدًا كان سببُها أقلّ قابليّةً للرّؤية وأكثرَ اختفاءً. وما دام مدبّرُ الكون هو السّببَ الأسمى والأكثرَ تعقيدًا، فإنّه غيرُ قابلٍ للإدراك من جانب حواسّنا». وبهذا البرهان يشْرَحُ الرّوميُّ، أيضًا، طبيعةَ الجسَد والرّوح، مشبّهًا الأوّلَ بكُمّ القميص، والثاني باليَد في داخله. ويذهبُ إلى أنّ الجسَد مرئيٌّ، بينما الرّوحُ غيرُ مَرْئيّ، مثلما أنّ الكُمّ ظاهرٌ، بينما اليَدُ مخفيّة[٧]. وفي عَرْضه لقضيّة وجودِ الله يتجاوزُ الرّوميُّ المتكلّمين، فبينما هم

---

٦ ـ شبلي، المصدر نفسه، ص١٤٠.

٧ ـ نفسه، ص ١٣٩.

حاولوا أن يُثبتوا أنّ اللهَ «عِلّةُ العِلَل»، إذا هو يُثبت بأمثلةٍ موضِحةٍ كثيرة وجودَ الله، وتنزُّهَه عن الصّفات، مثلما هو منزَّهٌ عن كلّ ما هو ماديّ؛ ويفنِّد الرّوميّ، في الوقت نفسه، نظريّاتِ الطبيعيّين (المادّيّين).

ثانيًا ـ النّبوّة:

ليس منهجُ الرّوميّ في معالجة قضيّة النّبوّة بأقلّ إبداعًا منه في معالجة قضيّة وجود الله. ويتحاشى هنا، أيضًا، استخدامَ البراهين المنطقيّة والجدَليّة الصِّرفة، مستفيدًا من عَوْن الإدراك الباطنيّ للإنسان. ويَميزُ بين النّفس الحيوانيّة والنّفس الإنسانيّة والنّفس النّبويّة. وعلى غرار ما أنّ النّفسَ الإنسانية تمثّل تعالِيًا عن النّفس الحيوانيّة وتختلف عنها جوهريًّا، يؤكّد الرّوميُّ اختلافَ النّفس النّبويّة وسُمُوَّها الدّائم. ويقسِمُ النّفسَ النّبويّة على أصنافٍ بعضُها أسمى من بعض[٨].

وعلى غرار الصّوفية الآخَرين، يعتقد الرّوميُّ أنّ كلمةَ «وَحْي» قد تُستخدَم في الإشارة إلى أشياءَ غير حَيّة وفي الإشارة إلى أشياءَ حَيّة، ثمّ إنّها في إطار الصّنف الثاني تُستخدَم للإشارة إلى الحيوانات والكائنات البشريّة. ويمكن أن تُستخدَم بقَدْر اهتمام الكائنات البشريّة بما فيما يتعلّق بإلهام المتديّنين، وكذا أنبياء الله ورُسُله. ووَفْقًا لاعتقاد الرّوميّ، يكون الوَحْيُ النّبويّ حالًا يمرّ فيها النّبيُّ من حالٍ بشريّة إلى أخرى فَوْقِ البشريّة، حالًا يكون فيها قادرًا على سَماع الكلام الالهيّ، إمّا بوساطة الملائكة وإمّا مباشرةً.

وحين يعالجُ الرّوميّ هذه المسألةَ يؤكّد أهمّيةَ التّجربة الباطنيّة للإنسان بوصْفِها مقابلًا لإدراكه الحسّيّ. وينسِبُ إلى الإنسان حواسَّ داخليّةً، فضلًا عن المصادر الخارجية

---

٨ ـ المصدر نفسه، ص ١٣٩.

للمعرفة، ويستخدمُ المجازاتِ لتبيان هذه الحواسّ. وابتغاءَ إثبات تفوّق الدّاخليّة على الخارجيّة يشبِّه الأولى بالذّهَب الأحمر والثّانيةَ بالنّحاس[٩].

أمّا في صدَد دليل النّبوّة فإنّه لا ينشُد الإفادةَ من البراهين المنطقية، بل يعُدّ الإدراكَ الباطن للإنسان (أو الوِجْدان) الحَكَمَ في تحديد حقيقة النبوّة أو زيفها. وعندَه أنّ رسالة النّبيّ فذّة جدًّا واستثنائيةٌ جدًّا، إلى درجة أنّ السّامعَ، حين يتخلّى عن التكبّر، يكون لديه دليلٌ عليها، ويكون مقتنعًا بحقيقتها[١٠]. وقد يبدو هذا الزّعمُ غيرَ حقيقيّ عند دارسي التّاريخ الإسلاميّ. فقد يسألون: هل هذه هي الحقيقةُ؟ لماذا لقِيَ الأنبياءُ عامّة، والنّبيُّ مُحَمَّدٌ خاصّةً، معارضةً شديدةً في الدّعوة إلى الرّسالات السّماويّة؟ وتطالعُنا الإجابةُ عن هذا السّؤال في المثنويّ، حيث يبيّن الرّوميّ أنّ الرّسالة السّماويّة انتشرت فقط بين ظهرانَي أولئك الذين لديهم تَوْقٌ إلى الهداية. أمّا العُصاةُ، والذين ليس لديهم تَوْقٌ إلى معرفة الحقيقة، فإنّ مِثْلَ هذه الرّسالات لا وَزْنَ لها عندهم. ويمكن القولُ بتعبير آخر إنّ الرّغبةَ المخْلِصةَ والاندفاع الصّحيح شرطانِ قَبْليّان لتقدير رسالة النبيّ حقَّ قدْرها، تلك الرّسالةُ التي يختبرها الإدراكُ الباطنُ للإنسان.

ويوضح الرّوميُّ هذه النقطة بالقول إنّه لا يمكننا أن نتبيّن خاصّيةَ رسالةٍ نبويّة إلّا من خلال الإدراك الباطن مصحوبًا برغبةٍ حقيقيّة في طلَب الحقّ[١١]، مثلما أنّه لا يمكننا أن نتبيّن خاصّيةَ ماءٍ (من حيث صلاحيّتِه للشُّرْب أو عَدَمُها) إلّا بالتذوّق. وعلى هذا

---

٩ ـ عبد الحكيم: «حكمة الرّوميّ»، ط٢، لاهور ١٩٦٩م، ص ٨٧.

١٠ ـ شبلي، المرجع المشار إليه، ص١٦٦؛ النّدْوي، المرجع المشار إليه، ص٤٨٩.

١١ ـ شبلي، المرجع المشار إليه، ص١٦٣.

الأساس يعتقد الرّوميّ أنّ طُلّاب الحقيقة الصّادقين لا حاجةَ لهم إلى براهين عقليّة على النّبوّة. ويمضي إلى القول إنّ الإنسانَ الذي نال منه العطشُ لا يطلب برهانًا على كون الكأس المقدَّمة إليه ماءً أو غيرَ ماء، ومثْلُ ذلك أيضًا أنّ الوليدَ الذي تدعوه أمّه إلى الرّضاع يُهرع إليها دونما طلَب براهين على حقيقة أمومتها. الظمآنُ والوليدُ الجائعُ، يُهرع كلٌّ منهما لتلبية حاجته من ظمئه أو جُوعه الحقيقيّ(١٢).

والرّوميّ، إذ يتحدّث عن أثر الرّسالة النّبويّة في المؤمنين الخُلَّص، يقول إنّ قلوبهم تتحرّك بعفْويّةٍ وطواعية متناهيتَين لقبول الدّعوة. وهذا، في رأي الرّوميّ، مبعثُ اعتماد الأنبياء على المعجِزات للبرهان على رسالاتهم(١٣). وعندَه أنّ المعجزات لا تُقنع العقْلَ إقناعًا تامًّا؛ ولذلك فإنّ آثارها قصيرةُ الأمَد. ولعلّه لهذا السّبب ما نرى الرّوميَّ يعتمد القوى الحَدْسيّة للنّفس الإنسانيّة والإدراكَ الباطن للإنسان، بدلًا من العمَل على إثبات النّبوّة بالحُجَج العقْليّة، التي أساسُها شهادةٌ غيرُ موثوقة لدى الحواسّ.

ثالثًا ـ اليومُ الآخِر:

ترتبط مشكلةُ اليوم الآخِر ارتباطًا مباشِرًا بقضيّة الرّوح. وعند الفلاسفة المادّيّين أنّ الرّوحَ يموتُ حين يموت الجسَد. أمّا علماءُ الكلام فيَقبلون وجهةَ النّظَر هذه، ويضيفون إليها أنّه سيُعاد خَلْقُ الرّوح في الآخِرة في جسَدٍ يُبعَث من جديد. ويرى الرّوميّ عكسَ هذا؛ إذ إنّ الرّوحَ خالِدٌ، بينما الجسَدُ زائلٌ فانٍ. وصِلَةُ الرّوح بالجسَد، عندَ الرّوميّ، صِلَةُ الحِرْفيّ بأدواته؛ ومثلما أنّ ضَياعَ أدواتِ الحِرْفيّ لا يؤثّر فيه من حيث

١٢ ـ المصدر نفسه، ص١٦٥؛ النّدْوي، في المرجع المشار إليه، ص٤٨٩.

١٣ ـ النّدْوي، المرجع المشار إليه، ص٤٩٠؛ شبلي، المرجع المشار إليه، ص١٧١.

هو حِرْفيّ، لا يؤثّر فَناءُ الجسَد في الرّوح[١٤].

وينظرُ الرّوميُّ إلى حياة هذا العالَم، شأنُ الصّوفية الآخَرين، كلُعْبة صَبيّ. أمّا الحياةُ الحقيقيّة فتأتي بعد الفَناء الجسَديّ، بحيث يمكن اعتدادُ هذه الحياة مَدخَلًا إلى الحياة السّرمديّة ليس غير. ويمضي إلى القول إنّ كلّ تطوّر هو حصيلةُ انقراضٍ أو خَراب سابق له. ويشير هنا إلى أنّ الكنزَ لا يُعثَر عليه إلّا حين تُحفَر الأرضُ، وأنّ البيتَ الجديد لا يُبنى حتّى يُزال البيتُ القديم. يقول في هذا الشأن: «حتّى المجنونُ لا يكتبُ على لوحٍ إلّا بعد محْوِ ما هو مكتوبٌ عليه من قبلُ، ولا يتدفّق الماءُ من الأرض ما لم تُحفَر»[١٥].

ويستنتجُ الرّوميُّ أنّه ما دام الإنسانُ في عمليّة ارتقاءٍ دائمة ـ انتقالٍ من طَوْرٍ أدنى إلى طَوْر أسمى ـ فإنّ هذه الحياةَ ينبغي أن تتلوها حياةٌ خالدة. أمّا في مضمار التّدليل على هذا، فإنّه يوضح أمثالَ هذه المسائل الميتافيزيقيّة بأمثلة مُبيِّنةٍ من حياتنا اليوميّة.

رابعًا ـ الاختيارُ والجَبْر:

إنّ قضيّةَ الاختيار والجَبْر من أكثر القضايا الفلسفيّة تعقيدًا وإثارةً للجدَل. ومنذ فجر الفلسفة الإسلاميّة غدت مسألةُ الاختيار والجَبْر هذه موضوعًا مؤثّرًا عند علماء المسلمين. أمّا في عصر الرّوميّ فكانت مدارسُ فكريّةٌ مستقلّة قد تطوّرت وأرست دعائم نظريّاتها جيّدًا. وقد ناقش «القَدَريّةُ» بلُغة القُدْرة والاختيار، أمّا الجَبْريّة فقد رأوا أنّ أفعالَ الإنسان تعتمد اعتمادًا تامًّا على الإرادة الإلهيّة؛ وأمّا الجمهورُ فقد انقسموا على معسكرين متعارضين إزاءَ هذه المسألة: المؤمنون بحرّيّة الإرادة، والجَبْريّون (أو

١٤ ـ شبلي، المرجع المشار إليه، ص١٨٥.

١٥ ـ شبلي، المرجع المشار إليه، ص ١٨٩؛ النّدْوي، المرجع المشار إليه، ص ٤٩٢.

القائلون بالضّرورة). وقد أضعف الأشاعرةُ صرامةَ نظريّة الجَبْر بتقديم فكرة «الكَسْب»، لكنّهم يظلّون يُلقون التَّبِعةَ النّهائيّة لأفعال الإنسان على الله. ومن هنا وصَفَ مؤلِّفُ «مسلّم الثّبوت» الجَبْرَ والكسْبَ بأنّهما «أخوانِ تَوْأمان»[١٦]. وعلى الرّغم من أنّ حدودَهما الأساسيّة مشوّشة، كان هناك في الواقع مدرستان فكريّتان فقط في هذا الموضوع في زمان الرّوميّ، ومعظمُ الصّوفيّة مالوا إلى فكرة الجَبْر. وكان المنتظَرَ أن يسلك الرّوميّ سبيلَ القوم، لكنّ الدّراسة الدّقيقة لمؤلَّفاته توضّح أنّ الحالَ لم تكن كذلك. والحقُّ أنّها توحي بمَيْلٍ أكبر إلى نظريّة القَدَريّة. على أنّ الرّجلَ يعرضُ وجهاتِ نظَر الجَبْريّة والقَدَرية معًا في «المثنوي».

ويتضمّن القرآنُ الكريم آياتٍ بيّنات يمكن أن تُتّخذ سَنَدًا لكلّ من النظريّتين. وكذا الحالُ في «مثنوي» جلال الدّين؛ حيث نجد أبياتًا في الانتصار لكلّ من المذهبين. وفي تأييد مذْهَب الجَبْر يشبّه الرّوميّ الإنسانَ بآلة موسيقيّة تعزفُ عليها القدرةُ الإلهيّة. وفي عبارةٍ أخرى يشبّه حياتَنا بجَبَلٍ لا نسمع داخلَه أصواتَنا نحن، وإنّما صدى كلمة الله[١٧]. وابتغاءَ إثبات الاعتماد الكلّي للإنسان على الإرادة الإلهيّة، يشبّهنا جلالُ الدّين في موضع آخَر ببيادق لا عمَلَ لها فوق رُقْعة شطرنج الحياة، ويذهب إلى أنّنا نعتمد في كلّ حركاتنا على الإرادة الإلهيّة وحْدَها[١٨]. ونراه ثانيةً يوضح صلةَ الإنسان بالله بمنطق اللّوحة الزّيتية والفنّان الذي يرسمُها، إذ إنّ الله (جلّ وعلا) تحكّمًا كاملًا بأفعال

---

١٦ ـ شبلي، المرجع المشار إليه، ص١٩٩.

١٧ ـ عبد الحكيم، خليفة: «تمثيلات الرّوميّ»، ط٢، لاهور، ١٩٧٧م، ص٣٢.

١٨ ـ المرجع السّابق، المكان نفسه.

الإنسان، مثلما أنّ للرّسّام تحكّمًا كاملًا بعَمَله[١٩].

ويستشهدُ الرّوميّ في قصّة الصّابئة، بعدد من البراهين التي يخترعُها الجَبْريون لنُصْرة آرائهم. فهم يقولون مثلًا: «إذا أنتَ ظَلَلْتَ مئاتِ السّنين تطلُبُ من مَدَرةٍ أن تصير جوهرةً، وإذا أنتَ سألتَ القديمَ أن يصير جديدًا، وألححتَ في الطّلَب مئات المرّات، وإذا أنتَ سألتَ التّرابَ أن يغدو ماءً، وإذا أنتَ سألتَ الماءَ أن يصير عسَلًا، وإذا أنتَ أمّلتَ في أن تغدو النّقودُ الزّائفة حقيقيّةً ـ فإنّ رغبتك في أيّ من هذه الأحوال لن تجد طريقَها إلى الحياة».

ويوردُ الرّوميّ كثيرًا من الحُجَج التي تنتصر لمذهب الجَبْر، ممّا يجعل لدى المرء استعدادًا لاستخلاص أنّ جلال الدّين آمنَ، على غرار الصّوفيّة الآخَرين المعاصرين له، بمذهب الجَبْر، على الرّغم من أنّ كثيرًا من الأبيات في رائعته «المثنوي» يُظهِرُه معارضًا قويًّا لنظريّة الجَبْر. وتوحي هذه الأبياتُ باعتباره الجَبْرَ شكلًا من التهرُّبيّة، أو خداع الذّات، ونظَرِه إلى أنصار هذا المذهب بوصفهم أناسًا كُسالى، لا مسؤولين، وكارهين لتحمّل المسؤوليّة؛ ويتوعّدهم بالحديث النّبويّ الذي يذهب إلى أنّ مُديم التّمارض سيمرض مع الزّمن[٢٠]. ويقول جلالُ الدّين إنّ الإنسانَ يُفيد من قدرته على الاختيار وحرّية الإرادة في تجديد حياته، وتحسين أخلاقه وأعماله غير المعارِضة للإرادة الإلهيّة، وإنّما هي على وفاقٍ تامّ معها[٢١].

---

١٩ ـ الرومي، المرجع المشار إليه، ص١٩.

٢٠ ـ الرّوميّ، المرجع المشار إليه، ص٣٠.

٢١ ـ المرجع السّابق، ص٢٨.

ويبيّن جلالُ الدّين أنّ مدَّعِي الإيمان بجَبْرِيّة مطلَقة خدّاعون في الحقيقة؛ لأنّهم في الوقت الذي يمارسون الاختيارَ، يستجيبون على نحوٍ مغاير إمّا لنِداء العَقْل والضّمير من وِجْهةٍ ، وإمّا لنداء شهوتهم البهيميّة من وِجْهةٍ أخرى. وفي الحال الأولى، يَظهرون مخلوقاتٍ عاجزةً عاطلةً حتّى في شأن أداء واجباتها الدّينيّة والأخلاقيّة؛ وفي الحال الثّانية، يغدون سادةً لأفعالهم، ويُرضون رغباتِهم[٢٢].

ويعرِضُ الرّوميُّ بضعَ حُجَج لنُصرة محاولته إثباتَ أنّ حرّيّة الإرادة جزءٌ لا يمكن فصْلُه عن الطّبيعة البشريّة. وهو حين يورد أمثلةً من حياتنا اليوميّة يشير إلى أنّه حين يهبط سقفٌ فوقَ رأس إنسانٍ، لا يُبدي النّاسُ غضَبًا على السّقْف، أو أنّه حين يودي السّيلُ بأملاكِ أحَد النّاس لا يهاجِمُ النّاسُ الماءَ، وكذا الحالُ حين تعصفُ الرّيحُ بعِمامة رجلٍ لا يؤنِّبُ الرّجلُ الرّيحَ. ويذهبُ الرّوميّ إلى أنّ مبعث هذا معرفتُنا أنّ هذه الأشياء، التي لا حياةَ فيها، لا تتمتّع بحرّيّة الإرادة. ويشير إلى أنّ الحالَ في الفِعْل البشَرِيّ مختلفةٌ تمامًا. إذ إنّ كلّ الأعمال التي يقوم بها النّاسُ أعمالٌ يُسألون عنها، ما دام امتلاكُ الإنسان زمامَ الاختيار في أفعاله أمْرًا متوقّعًا. ويوسّع الرّوميُّ هذه النقطة أكثرَ بالقول إنّ الأشياءَ غيرَ الحيّة خِلْوٌ من الإرادة، ولا أحَدَ ينشُد صداقةً أو عداوةً من الحجارة. ومن وجهةٍ أخرى، يُثنى على الإنسان بسبب أفعاله الخيّرة، ويُعاب بسبب أفعال الشّرّ التي يأتيها. وحقيقةُ أنّ الثّناء والقَدْح مقصورانِ على الإنسان وحْدَه تُثبت أنّه يمتلك في صميم طبيعته حُرّيّةَ الإرادة[٢٣].

---

٢٢ ـ المرجع نفسه، ص٣٣٤.

٢٣ ـ المرجع نفسه، ص٤٦١.

ويسْخرُ الرّوميُّ من الجَبْريّين في قِصّة سارق الفاكهة وصاحب البستان. وفي هذه الحكاية يتسلّق سارقٌ شجرةَ الفاكهة، ويشرعُ بقَطْف الثّمار، وحين يسألُه صاحبُ البستان عمّا يفعلُ يجيب السّارقُ: «البستانُ والثّمارُ مُلْكٌ لله. وإنْ أحَدٌ من عِبادِ الله أخذَ شيئًا من بُستانِ الله، فأيُّ إثمٍ في ذلك»؟. وإذ سمِعَ البستانيُّ هذا، قيّدَ السّارقَ إلى شجرةٍ بحَبْلٍ غليظ، وبدأ يضربه بقسوة. وإذ ذاك صاح السّارقُ: «اخشَ اللهَ من عقاب إنسانٍ لا جريرةَ له! ». فأجابَ البستانيُّ قائلًا: «عليكَ أن تذعنَ لإرادة الله، فكما يكونُ البستانُ مُلْكًا لله وليس لكَ أَوْ لي، يكون الحبْلُ الذي تُرْبَط به، والهراوةُ التي تُضْرَب بها، ولَحْمُك ودَمُك، مُلْكًا لله. وليس لنا، والحالُ كذلك، تحكّمٌ بها. زِدْ على هذا أنّني العبْدُ الطّائعُ المنفِّذُ لأمر الله. وقياسًا على هذا، فإنّ عصا الله هي التي تلسَعُ جسَدًا هو مُلْكٌ لله. ولا معنى إذًا لشكواك العقوبةَ ما دامتْ نُفِّذت بإرادة الله»[٢٤].

وعندَ الرّوميّ أنّ مشكلة الاختيار والجَبْر لا تستدعي نقاشًا جَدَليًّا؛ لأنها بسيطة، لدرجة أنّها مدرَكةٌ حتّى من جانب الحيوانات. فالكلْبُ الذي يُرمى بحجرةٍ مثلًا لا يلحقُ الحجَرةَ، بل يلحق الإنسانَ الذي ألقاها. أو مِثالٌ آخَر: الجمَلُ الذي يُنْخَسُ بعُودٍ يُغضِبه السّائقُ لا العُود. وينتهي الرّوميّ إلى القول:

«إنّه حتّى الحيواناتُ مُدْركةٌ امتلاكَ الإرادة، ألا ينبغي أن يشعرَ الإنسانُ بالخجَل من اعتقاده بنظريّة الجَبْر؟»[٢٥].

ويعالجُ الرّوميُّ نظريّةَ الجَبْر من زاويةٍ أخرى، فيشير إلى أنّ أوامرَ الله ونواهيَه

٢٤ ـ المرجع نفسه، ص٤٦٤.

٢٥ ـ المرجع نفسه، ص٤٦٣.

نفْسَها تدلّ على أنّ الإنسانَ يمتلكُ الاختيار. وعلى افتراض أنّ الأمرَ ليس كذلك، لن يكون معتقِدًا بأنّه مسؤولٌ عن أفعاله(٢٦). وربّما يتبيّن من هذا الدّليل أنّ الرّوميّ يبدو ميّالًا أكثرَ نحوَ نظريّة حُرّيةِ الإرادة من خلال توازنٍ رائع بين الجَبْر والاختيار.

دَعْنا الآنَ نبحث دوافعَ فيلسوفنا الشّاعر في بناء أسلوبه المتميّز المشْرِق. فإنّه في دراسة تآليفه (خاصّةً رائعتَه المثنويّ) يرجَّح أن يَسأل القارئُ عن سبب اختيار جلال الدّين هذا الأسلوبَ الخاصّ في معالجةِ موضوعاتٍ ميتافيزيقية. وربّما تقدِّم المظاهرُ الدّينيّة والصّوفيّة لحياته توضيحًا لهذا. ويشير إلى أنّه تلقّى معرفةً عميقة وكاملة من عِلْم الظّاهر وعِلْم الباطن على أيدي علماء الأشاعرة وأساتذتهم الكبار من مثْل بهاء الدّين (أبيه) وسيّد برهان الدّين محقِّق، وكمال الدّين بن العديم الحلبيّ. أمّا في التصوّف فقد كان متأثّرًا خاصّةً بالصوفيّ الكبير شَمْس تَبريز، كما يعترف جلالُ الدّين نفسه بذلك(٢٧).

ومعروفٌ أنّ مدارسَ فكريّةً مختلفة نشأت في عصر الرّوميّ، وأنّ مشادّاتٍ كلاميّةً كانت قائمةً بين العلماء التقليديين والعَقْلانيين. ويبدو في ذلك الزمان أنّ أرباب الفِكْر من الجمهور كانوا قد أخذوا بأفكار ابن عربيّ، والإمام الرازي وآخَرين، في مقابل تعاليم الإمام الغزاليّ، وكان لديهم مَيْلٌ إلى استخدام العقل والمنطق في معالجة المسائل الاعتقاديّة. لكنّ التّناولَ العقليّ عند المعتزِلة تبنّاه فقط الفريقُ العقلانيّ من الجمهور. أمّا العامّةُ فقد ظلّت مؤمنةً بالوعْظ الإسلاميّ التّقليديّ الذي يقوم به المرشدون الدّينيّون، الذين لا يمتلك بعضُهم سوى معرفةٍ ضحلة بأمور العقيدة. والعامّةُ تمارسُ التّقليدَ وتتبّعُ

---

٢٦ ـ شبلي، المرجع المشار إليه، ص٢٠٦.

٢٧ ـ عبد الحكيم، خليفة، المرجع المشار إليه، ص٥.

دونها سؤالٍ عمّا يعظ به العُلَماءُ على المنابر. والحقّ أنّ العقلانيين والمقلِّدين ظلّوا على طرَفَي نقيضٍ، وحادوا عن «الطّريق الوسَط» المستقيم الذي تبنّاه الإسلام. ولم يكن في وُسْع الرّوميّ أن يكون شاهدًا غيرَ مُبالٍ في هذه الحال. و إذ تزوّد بالحُجَج التقليديّة والعَقْلانيّة، احتلّ مكانًا بين النقيضَين؛ عارضًا (بتهكّمه) موقفَ المقلِّدين، ومشيرًا إلى المثالب في نظريّات علماء الإلهيات.

أمّا منهجُ الرّوميّ في معالجة المسائل الميتافيزيقيّة فقد تمثّل في إيضاح المشكِلات باستخدام الأمثلة الموضِحة من تجربة النّاس. وفي تضاعيف المثْنَوي، من أوّله إلى آخِره، يعزِّزُ جلالُ الدّين براهينه بوساطة المجازات، ويخْلَعُ عليها قوّةً متميّزةً جدًّا. ولسائلٍ أن يسأل: لِمَ تبنّى الرّوميُّ هذا المنهجَ؟ قد يقال إنّه استلهمه من أسلوب القرآن الكريم نفسه، وهو يضعُ في حسابه أنّ تعاليم القرآن قُصِدت بها الإنسانيّةُ جمعاء. وقد اعتقد مِنْ ثَمّ أنّ هذه التعاليمَ ينبغي أن تُقدَّم بلُغةٍ بسيطةٍ ومفهومة دونها عَناء. ولعلّه غيرُ غريب، والشأنُ كذلك، أن يتّهم الرّوميُّ العلماءَ بضآلة معرفتهم بالدّين وبإضلال العامّة ببلاغتهم المعقّدة. وهو ينهى عن التّقليد الأعمى، ويحضّ قُرَّاءه على بذل جهد كبيرٍ لاكتساب المعرفة الدّينيّة بأنفسهم. كان هدفَ الرّوميّ أَنْ يوضّح تعاليمَ الإسلام لعامّة النّاس، ولعلّ هذا هو دافعُه الأوّلُ لاعتماد مِثْل هذا الاستخدام الواسع للمجاز والخُرافة والحِكاية في عَمَله الرّائع «المثْنَوي».



ديوي وإقبال في النّفس والمجتمع الأخلاقيّين
دراسة مقارنة في فكرهما (*)

جون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢م)، البراغماتيّ الأمريكيّ المعروفُ عادةً بأنّه فيلسوف الإنسان العاديّ، إحدى الشّخصيّات الأمريكيّة الفذّة، التي ترك فكرُها وفلسفتُها تأثيرًا بعيدَ المدى في التفكير الأمريكيّ. أمّا معاصِرُه محمّد إقبال (١٨٧٦ـ ١٩٣٨م)، البراغماتيّ المسْلِمُ المعروفُ عادةً بأنّه فيلسوفُ الشّرق وشاعرُه، فواحِدٌ من أعظم المصْلِحين الذين أنجبتهم دنيا الإسلام. فقد أيقظ فكرُه وفلسفتُه المسلمين من سُباتهم العميق، ووضع بين يدَي إنسان العصر رؤيةً جديدة للحياة.

والحقُّ أنّ كلًّا من ديوي وإقبال على حظٍّ عريض من العبقرية والنّبوغ، وكلاهما كان مهتمًّا بقوّةٍ بالمشكلات الأخلاقية الإنسانيّة. كما أنّ كِلا الرّجلَين أسهم في إيجاد الحلول لهذه المشكلات من خلال نظرتهما التطوّرية إلى الحياة. وقد فهما هذه المشكلات فهمًا متشابهًا حينًا ومتباينًا حينًا آخر، على هُدًى من ثقافتهما الخاصّة ومواقعهما الدّينيّة. ومهما يكن، فإنّ دراسةً مقارنةً لفلسفتهما الأخلاقيّة، فيما يتّصل بالنفس الأخلاقية على

---

* ـ البحثُ ترجمةٌ عن الإنكليزيّة، وأصلُه الإنكليزيّ ومصدرُه هكذا:
"Dewey And Iqbal On Moral Self And Society-A Comparative Study of Their Thought"
الصّفحات ٣٥ ـ ٥٠ من مجلّة Hamdard Islamicus التي تصدر في باكستان ـ المجلّد ٨، العدد ٤/ شتاء ١٩٨٥م.
وقد أعدّه غلامحيدر آسي، وهو أستاذٌ جامعيّ في إحدى الجامعات الأمريكية.

نحوٍ خاصٍّ، هو موضوعُ هذا البحث. وهو يعالج، أوّلًا، تصوّرَ ديوي للأخلاق والنفس الأخلاقية، ويعرِّج من ثَمّ إلى أن يصل بين رؤيتي ديوي وإقبال، موضّحًا نِقاطَ التّلاقي ونِقاط التعارض بين التصوّرين والرّؤيتَين.

ـ١ـ

قُيِّض لديوي أن ترى عيناه النّور في عصر العِلْم، في ذلك الوقت الذي كانت الدّارونيّةُ فيه أعلنت انتصارَها على النّظام اللّاهوتيّ ومذهب العِصْمة المطْلَقة لكلّ ما جاء في الكتاب المقدَّس، وفي ذلك الوقت الذي ظفر فيه مذهبا الدّيمقْراطية والتحرّر بمكاسب جديدة. وكان العِلْمُ إذ ذاك قد فتح له آفاقًا جديدة، وكان أن ارتكزت الثقافةُ على أسس علميّة وشاملة. كما استطاعت الفلسفاتُ الجديدة من براغماتيّة وتجريبية أن تحرز بعض التقدّم. ومن هنا كان على ديوي أن يواجه في السّنين الأولى لتكوينه الأكاديميّ والعقليّ وضعًا سيطرت فيه وجهةُ النظر العلمية بصورة جليّة على قِيَم الفلسفة الدّينية والمسيحية الغربيّة واتجاهاتها.

كان ديوي في البدء متأثّرًا بقوّةٍ بالمثاليّة الهيغليّة، ذلك التيّار الغالب على فكر ذلك الوقت، لكنه طوّرَ بأناةٍ وتدرُّجٍ نظريّتَه الأخلاقية الخاصّة، إلى أن غدا عمَليًّا «قائدًا معترفًا به وشارحًا للفلسفة التّجريبية»[1]. ولكن كيف انتقلَ من المثاليّة الهيغليّة إلى التجريبيّة؟ ـ تأتينا الإجابةُ عن هذا السؤال من ديوي نفسه، ذاهبًا إلى أنّ ذلك حدث بسبب مواجهته للكتابات الفلسفية لـ «ت. هـ. هكسلي T. H. HUXLEY»، فقد استمدّ منها فكرةَ وحْدَة الأشياء. ويروي ديوي هذه التّجربةَ على هذا النحو:

١ـ Ferm, Vergilius. ed. Encyclopaedia of Morals (New York: Philosophical Library, 1956),P.135.

«من العسير أن أتحدّث بدقّةٍ عمّا حدَثَ لي منذ عدّة سنوات، بطريقةٍ عقلية واعية، لكنّني أستبقي من ذلك انطباعًا بأنّ ذلك كان مستمَدًّا من دراسة فكرة أنّ الاعتمادَ المتبادَل والوحْدةَ المتبادلةَ العلاقةِ هي التي تُعطي المظهرَ للمثيرات العقلية التي كانت بدأت لِتوّها، وخلّفت نوعًا من النّموذج، أو المخطّط المجسَّم، لرؤيةٍ للأشياء ينبغي أن تتطابق معها الموادُّ في كلّ مجال»(٢).

فديوي يتصوّر أنّ الكَوْنَ وحْدةٌ عضويّةٌ متناسقة الأجزاء، وأنّ المخلوقَ الإنسانيّ كائنٌ حَيّ فيه، وهذا الكائنُ الحيُّ مؤلّفٌ من مظهرَين: داخليّ وخارجيّ. وعنده أنّ هذَين المظهرَين ليسا كينونتين منفصلتين، وليس الواحِدُ منهما مضادًّا للآخَر. وينظر ديوي إلى المظهَر الخارجيّ على أنّه حقيقةٌ أو واقعٌ للمظهَر الداخليّ، ويتجاهل هذا الأخيرَ تقريبًا. ومن هنا سعى ديوي إلى أن يَحُلّ الثنائيّةَ التقليديّة للعقْل والجسَد، للرّوح والمادّة، للقيمة والواقعة.

وهذه الثُّنائيّةُ لم تُدْرَس من جانبٍ كثير من فلاسفة العصور المتقدّمة فقط، بل كانت أيضًا مشكلةً فلسفيّة ذاتَ شأن، وهي التي سبّبت عدَمَ اكتمالٍ وتوحّدٍ للشّخصيّة الإنسانيّة. وحين جاء العلمُ الحديث وضع الزّيتَ على النّار في شأن هذه المسألة.

وفي رأي ديوي أنّ هذه المشكلةَ يمكن أن تُحَلّ بإحداثِ تكاملٍ وتوحيدٍ بين الاعتقادات والقِيَم المادّيّة والاعتقادات والقِيَم الغَيبيّة. وهو يوضح ـ في ردّه على ناقِديه ـ أنّ غرضَه الرئيس في الحياة هو أن يبحث عن تكاملٍ محسوس بين اعتقادات الإنسان

٢ـ Dewey, John. "From Absolutism to Experimentalism" in Contemporary American Thought ed. by G.P. Adams & W.P. Montague (New York: MacMillan, 1930).

العِلْمية واعتقاداته عن القِيَم. فنراه يقول:

«إنّ المشكلةَ الأكثر عمقًا للحياة المعاصرة هي مشكلةُ إعادةِ التّكامل والتعاون بين اعتقادات الإنسان عن الحياة التي يحياها واعتقاداته عن القِيَم والمقاصد التي توجِّه سلوكَه»(٣).

حيث كان ديوي مستيقِنًا أنّ القَطيعةَ بين العِلْم والقِيَم يمكن أن تُحَلّ عن طريق اتخاذ المنهج العِلْميّ والموقف العلميّ في العلوم الاجتماعية، وخاصّةً في الأخلاق. وكان معتقدًا أنه حين تُخطى هذه الخطوةُ فإنّ دائرة التطوّر العلميّ ستُوسَّع، وأنّ إعادة بناء الفلسفة ستغدو أمرًا محقّقًا(٤). وابتغاءَ أن يكون ديوي على مستوى هذه المهمّة، حلّل الفلسفاتِ الأخلاقيّة التقليديّة، وبرهن على عجْزها وقصورها عن تحقيق التّكامل المنشود في حياة الإنسانيّة. ومضى يبيّن أنّه بسبب أُحاديّة الجانب في التّناول الأخلاقيّ الدّينيّ التقليديّ ،المتمثّلة جزئيًّا عند كانط، وبسبب أُحاديّة البصيرة في تناول مذهب اللذّة في الفلسفة الأخلاقيّة، المتمثّلة جزئيًّا في مذهب النّفْعيّة، أخذ أوّلُهما يحكم على خَيريّة عملٍ ما من خلال الدّوافع التي أدّت إليه، بينما أخذ الثاني يحكم عليها من خلال النّتائج التي يتمخّض عنها هذا العمَل. وحاول ديوي أن يُزيل من طريقه أُحاديّةَ الجانب في هذه الرؤى جميعًا، زاعمًا أنّه لكي يكونَ العمَلُ خَيرًا ينبغي أن يُؤدَّى من خلال دوافع خيّرة وأن تكون له نتائجُ خيّرة؛ ولهذا ينبغي أن يُرضي كلّ الرّغبات تبعًا

٣ـ

Idem, The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action (New York: Mintion Balch & CO.,1929), p. 255.

٤ـ

Idem, Reconstruction in Philosophy (New York: Henry Holt & Co.,1920), p. 76.

للقانون الأخلاقيّ. ولعلّه يمكن الوصولُ إلى هذا الذي أراده ديوي حين يكون كلٌّ من بواعث العَمَل ونتائجِه ممكنَ التّحديد بمعايير التّجربة الإنسانيّة، وليس من خلال المثُل العليا السّاكنة وغير القابِلة للتّبديل. ويلوح أنّ اعتمادَ ديوي افتراضَيْنِ على أنّهما حُكْمان قاطعان مستمَدٌّ جزئيًّا من تأثير دارْوِن في الفلسفة. وأوّلُ هذَين الحُكْمين أنّ العمليّات والتصوّرات الأخلاقيّة تنمو بصورةٍ طبيعيّة من خلال الظّروف الموضوعية للحياة الإنسانيّة[٥]. أمّا الثاني فكان أنّ الفنونَ التي تُرافَق بالآلات، والفنونَ التي يمكن ضبطُها والتي تُقام على أساس دراسة الطبيعة، والأشياءَ التي تكون منجَزةً ومفيدةً، يمكن أن تُضاعَف وأن تُجعَل مأمونةَ الجانب[٦]. بتعبيرٍ آخَر، إنّ ما تبنّاه ديوي كان، أوّلًا، أنّ الخيرَ والشرّ ينبثقان من الطّبيعة ويوجدانِ فيها، مشتملةً على الطّبيعة الإنسانيّة. وكان، ثانيًا، أنّ وسائلَ تقوية الخير وتفادي الشرّ يجب أن يُؤتى بها من خلال دراسة الأشياء ومراقبتها داخلَ الطّبيعة، وليس بالدّعوة إلى شيءٍ ما، فوق الطّبيعة أو التّلاعب فيه.

وقد طوّرَ ديوي تصوّرَه للأخلاق والنفس الأخلاقيّة على أساس وِجْهة النظر الطّبيعية هذه، وكان مؤمِنًا تمامًا بهذه الطّبيعية والتّجريبية إلى حدّ الزّعم أنّ التجربةَ والتحقّقَ هنا وحْدَهما «السبيلُ المأمونةُ للوصول إلى الحقيقة»[٧]. عارضَ ديوي في

٥ــ

Dewey, John & Tufts ,Ethics rev. ed. (New York: Rinehart & Winston, 1961), p.343.

٦ــ

Dewey, John, Experience and Nature (Chicago: University of Chicago Press, 1925), p.127.

٧ــ

Idem, A Common Faith (New Haven: Yale U.Press,1934), p.32.

كتاباته جميعًا كلَّ أنواعِ النظريّات والاعتقادات التي تركن إلى مُثُلٍ عليا ثابتة وغاياتٍ نهائية. وأنكر كلَّ المبادئ والقوانين التي يُنظَر إليها على أنّها أكبرُ من أن تُختبر ويُتحقَّق من صحّتها بصورةٍ دَوْريّة.

وعند ديوي أنّ ما يمكن أن نسمّيه حقيقةً هو فقط التغيّرُ والفعاليّة المستمرّة؛ فهو يعتقد أنّ «الحياةَ فَعاليّةٌ، والتغيّرَ والنموّ هما طبيعتُها»[٨]. (وهذا هو تمامًا التّرجمةُ الحَرْفيّة والمباشِرة لإحدى قصائد إقبال). يقول إقبال: «السّفَرُ خيرٌ من الوصول؛ ذلك لأنّ السّفرَ وصولٌ دائمٌ، أمّا الوصولُ الذي يحول دونَ السّفَر فيمكن أن يتحقّق بيسرٍ أكثرَ بالذّهاب إلى النّوم، أو بالموت».

ويدفعُنا هذا الشّاهدُ إلى الاستطراد قليلًا، وتذكُّرِ رؤيا إقبال المشابهة للحياة، كما تعبّر عنها قصيدتُه:

«الرّاحةُ والسّكونُ مجرّدُ أوهام،
فكلّ ذرّة في الكون تخفُق بالحياة،
إنّ قافلةَ الحياة سيّارةٌ على الدّوام،
وفي كلّ مرحلةٍ تظهَرُ بصُورةٍ جديدة،
تعتقدُ أنتَ أنّ الحياةَ لغزٌ، لا! ،
ما الحياةُ إلّا تدفّقٌ مستمرّ»[٩].

٨ـ
Idem, Human Nature and Conduct (New York: The Modern Lib. ,1957), p.262.

٩ـ
Iqbal, Muhammad, Bali-Jibril (Lahore: Ghulam Ali &Sons, 1958).p.171.

ويستخدم كلٌّ من ديوي وإقبال ثلاثَ كلماتٍ تَشيع كثيرًا في أعمالهما، ممّا يخيِّل أنّها المفاتيحُ لفهْم فكرهما. وهذه الكلماتُ هي: «الفَعاليّة المتواصِلة» و«التغيّر» و«النّموّ».

وإذا كان مقرَّرًا أنّ مَنْ أراد أن يشْرح نظريّةَ ديوي في الأخلاق بكلمةٍ واحدة، فإنّ كلمة «النّموّ» ستؤدّيها بصورةٍ تامّة[١٠]، فإنّه يبقى صحيحًا كذلك بالنّسبة إلى إقبال، مثلما أُقِرّ له بأن يكون شاعرَ النّموّ والثورة الإسلاميّة، أنّ مصطلحَ «النّموّ» يعبّر عن فِكْره خيرَ تعبير.

إنّ عِلْم الأخلاق، عند ديوي، هو عِلْمُ السّلوك؛ والسّلوكُ هو صورةُ الفِعْل، ويحدث هذا الفِعْلُ حين يتفاعلُ المخلوقُ البشَريُّ مع الطّبيعة الخارجيّة. ومن هنا فإنّ النّشاطَ الأخلاقيّ ليس صورةً للشّعور الداخليّ، وإنّما هو نشاطٌ موجَّه. يقول ديوي:

> «إنّ الفضائلَ والرّذائلَ جميعًا هي العاداتُ التي تؤلّف قوًى موضوعيّة. إنّها تفاعلاتُ العناصرِ المتأتّية من بِنية الذّات مع العناصر المتأتّية من العالَم الخارجيّ. ويمكن أن تُدرس بموضوعيةٍ على أنّها وظائفُ عضويّةٌ (فيزيولوجيّة)، كما يمكن أن تُعدَّل بتغيير العناصرِ الذّاتية أو الاجتماعيّة»[١١].

ويفسّر ديوي في «نظريّته في التّقويم» صَرْخةَ الوليد، من حيث هي ظاهرةٌ بادية

١٠ ـ انظر:

Dewey, John, in Encyclopaedia of Morals.

١١ ـ

Dewey, John, Human Nature and Conduct (New York: Modern Library, 1957), p. 19.

للعِيان، على أنّها حقيقةٌ لسُلوكٍ عُضْويّ، وسيماءُ لحالةٍ عضوية[١٢]. لكنّ حقيقةَ السّلوك العضويّ في صَرْخة المولود هذه تثير صُوَرًا محدّدة من الاستجابة السّلوكية لدى أشخاص آخرين. وحين يغدو الطّفلُ واعيًا لهذا الاتّصال القائم بين صَرْخةٍ محدّدة، ونشاطٍ مسْتَثار ونتائج محصّلة من خلال الاستجابة، يتحوّلُ الحُكْمُ على هذه الصرخة آنئذ من حقيقةٍ إلى قيمة ـ كذلك فإنّ أيّةَ إشارةٍ من ديوي إلى التعبير عن المشاعر، أو إلى حالةٍ من الوعي الداخليّ، إنما هي إضافةٌ لا مسوّغَ لها بالنسبة إلى السّلوك والتصرّف.

ويرى ديوي أنّ السّلوكَ كلّه تفاعلٌ وتعاملٌ مع البيئة، إنّه فَعاليّةٌ للمظهَر الخارجيّ للكائن البشريّ. وينفي ديوي كُلًّا من بُوهِيميّة مذْهَب اللّذّة Hedonistic Bohemianism، التي تفصِل الأخلاقَ عن الطّبيعة الإنسانيّة، مُعْلِيةً شأنَ الدّوافع الطبيعيّة، معتدّةً إيّاها فوقَ الأخلاق؛ كما ينفي التّطْهِيريّة Puritanism التي تمجّد الأخلاقَ على أنّها فوق الطّبيعة البشريّة. و يؤكّد فكرةَ أنّ سُلوكَ الفرد يتأثّر بالبيئة، وأنّ البيئة تتأثّر بسُلوك الفرد، وأنّ هذا التفاعلَ هو أساسُ الرّغبات.

ويعتقد أنّه حين يغدو الدّافعُ الإنسانيّ واعِيًا لشيءٍ ما مُرادٍ، ويكون الدّافعُ ملتبسًا بمعرفةِ وسائل الحصول على ذلك الشيء المراد، يصير هذا الدافعُ أُمنيّةً؛ أمّا قبْلَ معرفة وسائل الحصول على الشّيء المراد فإنّ هذا الدّافع يظلّ محضَ رغبة. إنّ الأُمنيّةَ أو الرّغبة، لدى ديوي، هي ما يحوّل الأحكامَ الحقيقية إلى أحكامِ قِيمة. ويؤكّد ديوي أنّه لذلك السّبب كان للمخلوق البشريّ وحْدَه، وهو القادرُ على أن تكون له أُمنيّاتٌ، مجموعةٌ من الأخلاق.

١٢ـ
Idem, "Theory of Valuation", in International Encyclopaedia of Unified Sciences, vol.II, no. 4 (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1972). pp. 711.

وثَمّةَ في تصوّر ديوي للأخلاق والنفس الأخلاقية بعضُ المصطلحات التي يعتدّها العناصرَ الأساسيّة لتصوير السّلوك البشريّ. وهذه المصطلحاتُ هي: أ - الدافع. ب ـ الرّغبة. ج ـ العادة. د ـ العقل. ويذهب إلى أنّه من خلال تفاعل هذه العناصر يظهرُ السّلوكُ إلى الوجود. أما تفسيرُه لهذه العناصر فهو:

أ. الدّافعُ نشاطٌ فِطْريّ، قِوامُه الميولُ والغرائزُ الإنسانيّة الكامنة. وعمَلُه في السّلوك أنّه «محورُ إعادةِ الضّبط وإعادةِ التنظيم» [١٣].

ب. الرّغبةُ تُصوِّر وعْيَ دافع الشيء المراد، والنشاطَ الضروريّ للحصول عليه. وهذا الوعْيُ للدّوافع هو ما يميّز بين الفعل البهيميّ والفعل الاختياريّ. يقول ديوي: «الفعلُ الاختياريّ لا يختلف عن الاضطراريّ أو الغريزيّ إلّا في إظهاره على ساحة الوَعْي طبيعةَ الحاجة، وطبيعةَ النّشاط الضروريّ لإرضائها» [١٤]. وهذا مبعثُ التّباين بين النّشاط الحيوانيّ أو الطّبيعيّ، والفعل الأخلاقيّ أو الإنسانيّ.

ج. العادةُ وتعني، عند ديوي، حَساسيّةً خاصّةً، أو إمكانيّةَ الوصول إلى أصنافٍ محدّدة من المثيرات، والميول والمكاره المحدّدة، أكثر من التكرار المجرّد لأفعالٍ معيّنة [١٥]. فالعاداتُ وسائلُ لاستخدام البيئة، وتوحيدها، وهي تكييفاتٌ فعّالة تُوائم بين قدرات الشّخص والقوى المحيطة به. إنّها فَعاليّةُ الحياة. ويقتضي تشكيلُ كلّ عادةٍ شُروعًا لتخصّص عقليّ.

ـ١٣

Idem, Human Nature and Conduct (New York: The Modern Library 1957), p.99.

ـ١٤

Idem, Outline of a Critical Theory of Ethics (New York : Hillary House, 1957), p.22.

ـ١٥

Idem, Human Nature and Conduct (New York: The Modern Library, 1957), p.41.

د. العقلُ، وهي القوّةُ التي تعمل عامِلًا وسيطًا بين العادة والدّافع، وينشأ عنها التأمّلُ. ويعتقد ديوي أنّ عمَلَ التروّي والتأمّل هو وحْدَه الذي يحوِّل الحقائقَ إلى قِيَم. ويبيّن أنّ القِيمةَ مركّبٌ من تجربتين، هما القِيمةُ المقدَّرة Valuation والتّقويم Evaluation، أو الغايات والوسائل؛ وهو يؤكّد فكرةَ أنّ الغايات والوسائل يتوقّف كلٌّ منها على الآخر، ويتأثّر به ويؤثّر فيه. ومن هنا، ليس ثمّة ـ عند ديوي ـ فارقٌ بين عمليّة الرّغبة Desiring والشّيء المرغوب Desired؛ بين التعرّف Knowing والمعروف Known. ومن ثمّ، فالنّشاطُ كلّه تواصلٌ للغايات والوسائل.

ويتبيّن من تحليل هذه العناصر الأساسيّة للأخلاق عند ديوي، أنّه يتصوّر الخيرَ ما يقوّي هذا التّواصلَ للغايات والوسائل. والخَيْريّةُ والنّموّ، وَفْقَ هذا المعنى للنّشاط المتواصل، مترادفانِ عند ديوي. ويكون هذا التّواصلُ للغايات والوسائل خيرًا بقَدْر ما يحقِّق من إعادة ضَبْطٍ وتصحيح، من خلال اختباره والتثبّت منه.

أمّاحين يُفهَم السّلوكُ الإنسانيّ على هذا النّحو، ثمّ يُتّخَذ المنهجُ العلميّ لتطويره، فإنّ التّربيةَ والمجتمعَ يغدوان ـ في نظر ديوي ـ الرَّحِمَ الحقيقيّ الذي تتخلّق فيه الأخلاق. ومن هنا فإنّ ديوي في كلّ أعماله في علم الأخلاق يتعامل مع الإنسان بوصفه ذرّةً من ذرّات الكَون والمجتمع، حيث ينشأ سلوكُه من خلال التفاعل. وليس ثمّة شيءٌ خارجَ الإنسان يمكن أن يُسهم في إيجاد هذا السّلوك أو النّشاط.

والتّناولُ الطّبيعيّ عند ديوي ينفي، من جهةٍ، كلَّ نوعٍ من الوعي الدّاخليّ والإحساس؛ كما ينبذ، من جهةٍ أخرى، كلّ أشكال المثُل العليا الثابتة والمقاصد العامّة والغايات أو الأغراض الأبديّة. ويرى ديوي أنّ الفعلَ الأخلاقي تغيّرٌ عضويّ ينبعث

من تفاعل الإنسان مع البيئة والمجتمع. وديوي مستيقِنٌ أنّ اتّخاذَ الموقف العلميّ في الأخلاق يمكن أن يرقّيَ الإنسانَ الأخلاقيّ دون غيره. ومن ثَمّ يغدو المجتمعُ الأخلاقيّ، بلُغة نموّ الإنسان Human's growth، الغايةَ النّهائيّة.

إنّ النّموَّ، أو تواصُلَ الغايات والوسائل الذي يعني الخيرَ عند ديوي، هي حقيقةٌ لا مِرْيةَ فيها، والنموُّ الفعّالُ في الأوضاع المتحوِّلة لزيادة نوعية التّجربة هي الغايةُ النهائيّة والوحيدة. ومادام النّموُّ أو الإعادةُ المتواصلة لبناء التّجربة هي الغايةَ الوحيدة، فإنّ العمليّةَ التربويّة هي كلٌّ واحِدٌ مع العمليّة الأخلاقيّة. أمّا الأخيرةُ فمُرورٌ مستمرّ للتجربة من الأسوأ إلى الأحسَن. وليس هذا تغيّرًا في الحجم أو العدَد، بل هو تغيّرٌ للشّخصيّة الإنسانيّة بفعل التطوّر العقليّ، الذي يدمج تجربةَ الماضي في الحاضر، ويوجّهها نحوَ المستقبل الخاضع على الدّوام للاختبار.

وهذا تحقّقٌ مطّردٌ للاحتمالات الجديدة المنبثقة على الدّوام في التجربة من دون توقّفٍ على الإطلاق. وهذا النموُّ هو جوهرُ الحرّية والسّعادة العظمى. ويؤذِن هذا بميلاد مجتمعٍ يعملُ فيه النّاسُ بحُرّية، صادرين عن أنفسهم؛ لأنّ أنفسَهم في وحْدةٍ مع أفعالهم.

ويعتقد ديوي أنّ الأساسَ لنظريّةٍ صحيحة وسليمة في الأخلاق هو تعرُّفُ الوَحْدةِ الجوهريّة القائمة بين النفس وأفعالها. وتَعملُ هذه النفسُ بفعل بِنيتها الطبيعيّة، وليس بسبب أيّ تهديدٍ أو إغراء من الخارج. يقول ديوي: «**الحقيقةُ ـ على أية حال ـ أنّ النفسَ فعّالةٌ دائمًا، مثل أساسها الفعّال، الكائن الحيّ؛ ذلك لأنّها تعملُ بفعل تكوينها الذاتيّ، ومن ثمّ لا تحتاج إلى وَعْدٍ خارجيّ بالمكافأة، أو تهديدٍ بالمعاقبة، لتُحَضّ على**

العمل. وهذه الحقيقةُ تأكيدٌ للوحدة الأخلاقية للنفس والفعل» [١٦].

إنّ النّفسَ الأخلاقيّة هي تلك النّفسُ الفعّالةُ بطبيعتها الفِطْرية. وهي لا تبذل جهدًا لتُطابقَ أيَّ شيء خارجَ الطّبيعة، من مُثُلٍ عُليا ثابتة أو أغراض خارجيّة، ولا تنشُد كذلك أيَّ توجيهٍ من خارجها. فهي تعملُ بفعل بِنيتها الطّبيعيّة من خلال تفاعلٍ وتعاملٍ مع الأوضاع المحيطة والنفوس الأخرى. يقول ديوي في تصوير هذه النفس الأخلاقية: «**الحقُّ أنّ النّفسَ الخيِّرةَ هي فقط تلك التي تريد وتكافح بقوّةٍ للوصول إلى النتائج الخيِّرة؛ أعني تلك النتائجَ التي تعزّز خَيريّةَ تلك الأشياء المتأثّرة بالفعل**» [١٧].

إنّ تجمّعًا أو جُمهورًا من هذه الأنماط من النّفوس يؤلّف مجتمعًا أخلاقيًّا خيِّرًا. فالأخلاقُ اجتماعيّةٌ، وكما أنّ ثمّةَ صِلَةً محدّدةً بين الإنسان وزملائه وبيئته، كذلك فإنّ النّفسَ الخيِّرةَ في الجماعة كالعَيْن في الجسم. فهي توجدُ مع المجتمع وتتطوّر معه، وتُبدي اهتمامًا به. ويصوّرُ المجتمعَ الأخلاقيّ بأنّه: «**مجتمعٌ قِوامُه أفرادٌ أحرار، يسهم كلٌّ منهم، من خلال عَمَله فيه، في تحرير حَيوات الآخَرين وإغنائها، وهو البيئةُ الوحيدة التي يستطيع كلُّ فردٍ فيها فعليًّا أن ينمو ويزدهر إلى أقصى مدى له**» [١٨].

ـ ٢ ـ

ويقودُنا هذا إلى مفهومِ إقبال للذّات والمجتمع، هذا المفهومُ الذي يضع بين أيدينا

١٦ـ Idem, Theory of the Moral Life (New York : Rinehart & Winston , Inc., 1960), p.152.

١٧ـ Ibid., p.150.

١٨ـ Dewey, John, Education Today (New York: G.P. Putnam, 1939), p.198.

فهمًا أساسيًّا للأخلاق عنده، بوجهٍ عامّ. وإقبالٌ ـ على غرار ديوي ـ على أنّ الفَرْدَ والمجتمعَ يستند كلّ منهما إلى الآخَر. وهو يقرّر ذلك في بيتٍ شعريّ باللّغة الأورديّة، ترجَمتُه كما يأتي: «**إنّ الفرْدَ والمجتمعَ كالموجة في النّهر؛ هو حياةُ المجتمَع وحياةٌ في المجتمع**»[(١٩)].

ويمكن أن يُدْرَس تصوّرُ إقبال للذّات والمجتمع من خلال عملَيه الأساسيّين في الشّعر الفارسيّ. وهما «أسرارُ خودي»، الذي يعني «أسرارَ الذّات»، و«رموز بي خودي» ومعناه «رموز نَفْي الذّات»[(*)]. وكلٌّ من العمَلَين يُكمل الآخَر. ويعالج أوّلُهما مشكلةَ الشّخصيّة الفَرْديّة فيما يتّصل بكمالها وتطوّرها الداخليّين. ويوضح الثاني صِلَةَ الفرد بالإرادة والهدف الجَمْعيّين، أي بالمجتمع على وجه التحديد.

وإقبالٌ، مثل ديوي، يتصوّر الحياةَ نشاطًا، لكنّ هذا النشاطَ ـ بالنّسبة إلى إقبال وليس ديوي ـ فعاليّةٌ هادفة. فإقبالٌ يؤمن بالله، ليس فقط بوصفه اللهَ الواقعَ وراء نطاق الخبرة البشريّة والذاتيّ، كما هي الحالُ في المصطلحات الدّينية العربيّة التقليدية، بل يسمو بهذا الفهم لله. فيرى اللهَ بوصفه حَيًّا فعّالًا وكينونةً مُريدةً؛ مما يجعلُ من العسير التعبيرَ عنه بمصطلحِ المحرِّك الأوّل Prime Mover والعِلّة أو الطّاقة الأولى، ومادّةِ الحياة لكلّ الكائنات الحيّة. اللهُ ، عنْدَه، خالقٌ على الدّوام بهدفٍ وإرادة. والكائنُ

١٩ ـ كلّ الأعمال الشّعريّة لإقبال متوافرٌ الآنَ في «كلّيّاتِ إقبال»، في الأورْديّة والفارسيّة.

All Poetical works of Iqbal are now available in' Kuilyyat_i_Iqba1, both in Urdu and Persian.

* ـ ترجم هذَين الأثَرَين النّفيسين إلى العربيّة المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزّام؛ الأوّلُ بعنوان «أسرار إثبات الذّات»، والثاني بعنوان «رموز نَفْي الذّات»، وصدرا في مجموعٍ عنوانُه «ديوانُ الأسرارِ والرّموز عن دار المعارف في القاهرة، عام ١٩٥٥م، وقد صدرت ترجمةٌ عربيّة لأعمال إقبال الكاملة بعنوان «ديوان محمّد إقبال» في جزأين، عن دار ابن كثـ[illegible] دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م [ا[illegible] جم].

الإنسانيَّ من خلال نفسه التي بين جَنبيه، أو ذاتِه، أو رُوحه، هو الخَلْقُ الأفضلُ، ورائعةُ مُبْدِعه وناصرِه.

الإنسانُ، في نظر إقبال، خليفةُ الله في الأرض، وعَبْدُه الذي يفعلُ ما يأمرُه به، وهو ليس عَبْدًا سلبيًّا، بل هو عَبْدٌ فاعِلٌ في مسيرة الفِعْل الإلهيّ المبدِع على الدّوام، غايتُه من الحياة أن يحقّق إرادةَ الله (عزّ وجلّ) في الدّنيا، وفي الآخرة التي أوحى اللهُ للنّاس بكينونتها.

ويؤمنُ إقبالٌ، مخالِفًا في ذلك ديوي، بالمبادئ الأبديّة والشّاملة التي تجسّد هدايةَ الله للنّاس؛ أمّا تحقيقُ إرادة الله على الأرض فتنفيذٌ لهذه المبادئ وإعمالٌ لها. وهذه المبادئُ، ومنها على سبيل المثال وحدانيّةُ الله وتعاليه، التي يمكن تفسيرها بـ: قُدْسيّةِ الحياة الإنسانيّة والمساواةِ والأخوّةِ الإنسانيّة والعَدْل المطْلَق لله واهب الحرّيّة الإنسانيّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة، وحقيقةِ اليوم الآخِر، معروفةٌ من خلال الوَحْي بإرادة الله.

والوَحْيُ عند إقبالٍ حقيقةٌ تاريخيّةٌ قائمةٌ على التّجربة وممكنةُ الإثبات عقليًّا. والتجربةُ النّبويّة حَدْسيةٌ، ولكنّها واعِيةٌ، بل هي تجربةُ الذِّرْوة العليا للعَقْل؛ وهي مختلفةٌ عن التّجربة الصّوفيّة، حيث تكون النفسُ سلبيةً وغيرَ واعية؛ النفسُ في التّجربة النّبويّة فعّالةٌ، كما أنّها تظلّ واعيةً خلالَها.

إنّ المبادئ العامّة، من خلال تجسيدها الوحْيَ بإرادة الله، تأخذُ تحقّقَها المثاليّ التامّ في سلوك النّبيّ في الحياة. وما هذا السّلوكُ إلّا تنفيذٌ لإرادة الله معبّرًا عنها بالمبادئ السَّرمديّة والشّاملة. فالنّبيُّ (عليه الصّلاةُ والسّلام) مَجْلى الإنسان الكامل. وثَمّةَ، إضافةً إلى هذه المبادئ الثابتة العامّة التي هي أساسٌ لأخلاقٍ تتخطّى الحدودَ الفردية والتربويّة، مبادئُ متغيّرةٌ تُصاغ بصورةٍ مستمرّة على هُدى المبادئ السّابقة.

ويضفي إقبالٌ على الطّائفة الثانية من هذه المبادئ طابعًا تجريبيًّا من المعالجة والبحث. ويُدعى هذا، في إطار القوانين الإسلاميّة (الشّريعة)، بـ «الاجتهاد» ـ ويسمّيه إقبالٌ «مبدأ الحرَكة في الإسلام» [٢٠]. وهو ـ تقريبًا ـ ذلك الشّيءُ الذي يسمّيه ديوي «واقعَ التّجربة والتحقّق»، غير أنّه من منظور الاعتقادات الدّينية والمبادئ الأبديّة.

وإقبالٌ، مثل ديوي، يقاوم نزعةَ فَرْض الرّأي Dogmatism ونزعةَ المحافظة Conservatism والجمود والتّقليد، التي تُفضي إلى موقفٍ متحجّر وخانع . ولعلّ ممّا يثير الانتباهَ أن يرى المرءُ أنّه في الوقت الذي ألّف فيه ديوي كتابًا سمّاه بـ «إعادة البِناء في الفلسفة»، واقترحَ فيه وسيلةً جديدة لتحقيق الكمال للنّفس البشريّة، كتبَ إقبالٌ سلسلةَ محاضرات، جُمِعت في كتابٍ سمّاه «إعادةَ بِناء الفكر الدّينيّ في الإسلام»، هاجمَ فيه صَرامةَ الشّرق ونزعة المحافظة الدّينيّة فيه ، كما شدَّد فيه النّكيرَ على الإعلاء المسْرِف للعقل عند الغرب . ذلك الإعلاءُ الخِلْو من كلّ غرَضٍ أو هدفٍ أو مقصِد خالد . واقترحَ إقبالٌ تناولًا دينيًّا في مقدوره أن يخفّف من تطرّف كلّ من الغرب والشّرق، وأن يحلّ مشكلةَ عدَم كمال النفس البشَريّة؛ تلك المشكلةُ الإنسانيّة الخطيرة في نظر ديوي وإقبال على حدّ سَواء. ويسمّي إقبالٌ هذا التّناولَ الدّينيّ تحقيقَ الذّات من خلال ممارسة كلٍّ من المذْهَب العقليّ Rationalism والمذهب الحَدْسيّ Intuitionalism.

إنّ ديوي، وهو يبحث في النّفس وفعاليّتها ، يرى في وَعْيها الباطنيّ ومشاعرها الداخليّة أمرًا زائدًا لا داعي إليه، وهو يتصوّر الفعْلَ بدءًا من الدّافع . أمّا إقبالٌ فلديه

٢٠ـ

Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore (Muhammad Ashraf, 1962),chp. V.

ذاتٌ كامنة خلْفَ كلّ هذه السّيول والدّوافع. وليس العقْلُ أو التأمّلُ هو وحْدَه الذي يتوسّط في اصطراع الدّوافع والعادات ، كما يرى ديوي، بل إنّ الحدْسَ، أو الصّورةَ التّامّة للعقل، كما يقول إقبالٌ، هو الذي يعمل بوصفه هاديًا . والفعاليّةُ الإنسانيّة عند إقبال ليست متأتّيةً من بِنية الإنسان بوصْفه كائنًا حيًّا، بل مبعثُها الغايةُ الموجِّهةُ للذّات أو الرّوح. ويقول إقبال: «**ليست شخصيّتي الحقيقية شيئًا، إنّما فعلٌ وحسْبُ ـ وما تجربتي إلّا سلسلةُ أفعالٍ، يشير كلٌّ منها، بصورةٍ متبادَلة، إلى الآخَر، وتتلاقى بتأثير وحْدَة القَصْد الموجَّه**» [٢١].

ويضعُ إقبالٌ في الحسبان بعضَ العناصر الأساسيّة لأخلاقِ ديوي ونفْسِه الأخلاقيّة، ومن ذلك مثَلًا دَورُ العادة وأهميتها للنّفس الأخلاقيّة. ولكنّ إقبالًا في تضاعيف شَرْح مفهومه للنّفس الأخلاقيّة يَميز بين ثلاث منازل لتحقيق هذه النفس. المنزلةُ الأولى هي العادةُ، أي الإذعانُ للقانون. وما يريده إقبالٌ بالقانون هنا إنّما هو القانونُ الإلهيّ أو المبادئ السَّرْمديّة . المنزلةُ الثّانيةُ في سلّم تطوّر النّفس الأخلاقيّة ضبْطُ النفس، أو مرحلةُ كبْح الدّافع الأعمى. ويمكن أن يكون هذا هو ما دعاه ديوي التأمّلَ أو الأخلاقيّةَ التأمّليّة. وهذه، بالنّسبة إلى ديوي، هي المنزلةُ التي يتوسّط فيها العقلُ والتأمّلُ بين الدّافع والعادة، وهي تُوجِدُ النّفسَ الأخلاقيّة التي تصنع الاختيارَ أو القرارَ للنّوع الأكثر وظيفيةً وعمليةً من الأفعال. ولكنّ إقبالًا يمضي إلى أبعد من هذه الفعاليّة للنفس من حيث هي أخلاقيةٌ تأمّليةٌ، أو بالنسبة إليه، نفسٌ فعّالة عمليًا. وهو

ـ٢١ Ibid., p.103.

يشير إلى أنّ ثمّة منزلةً ثالثة للنفس، هي التي تضبطُ النّفسَ الفعّالة وتُوجّهها، وتلك هي النّفسُ المدرِكة أو العارِفة. وهو يسمّي عمَلَ هذه النفسِ المدرِكةِ «الحدْسَ» أو الصّورةَ التّامّة للعقل؛ وتعملُ النّفسُ هنا على أنّها خليفةُ الله، وتوجِد الأخلاقيّةَ المبدِعة.

والإنسانُ الكامِلُ مُتِمٌّ عَمَلِ الله في الأرض (*)، الـ Co- worker of God. وحين تبلغُ النّفسُ هذه المنزلةَ الأخيرة، يكوّنُ فعلُها إذ ذاك، سَواءٌ أكانتْ فرديّةً أم اجتماعيّة، المبدأَ الأخلاقيّ المثاليّ المترفّع عن الذّاتيّة الشّخصيّة والمتجاوزَ للعوائق التربويّة. وفعاليّةُ النّفس حين تكون في هذه المنزلة من النّوع الذي تضمحلّ فيه كلّ وجوه التّباين بين العمَل الدّينيّ والدّنيويّ، الرّوحيّ والمادّيّ.

ويؤلّف تجمّعُ مثل هذه النفوس مجتمعًا أخلاقيًّا خيّرًا. والحياةُ هنا إنْ هي إلّا فعاليّةٌ أو نشاطٌ، وربّما أكثر من ذلك هي فعلٌ إبداعيّ. والإنسانُ هنا مطلَقُ اليَدِ في الكون، وهو يُسخّرِ الطّبيعةَ ويستغلّها، ليس بغرضِ عَرَضْ قوّته، ولا من أجل إظهار عُدوانيّته لها، بل إنّ المرادَ من ذلك كلّه إنّما هو تنفيذُ الإرادة الإلهيّة. وتتأتّى مِنْ ثَمّ السّعادةُ الفردية، فضلًا عن سعادة المجتمع. ويؤكّد إقبالٌ، مستجيبًا في ذلك للرّؤية الإسلاميّة، فكرةَ أنّه ليس ثمّةَ حياةٌ روحيّة إطلاقًا ما لم يكن هناك تمتّعٌ بالمادّة والطبيعة وهما في حالة خَلْقٍ وتغيّر مُتواصِل.

وربّما كان التّعارضُ الأكثرُ إثارةً للانتباه بين ديوي وإقبال يكمن في فهمها للنّضال والكفاح والنّموّ الدّائم، ويستخدمُ كلاهما هذه المصطلحات، جاعِلًا من

* ـ استخدمَ الباحثُ عبارة Co-worker of God في موضعَين من هذا البحث للدّلالة على قَصْد إقبال إلى استحكام الذّات الإنسانية وتقويتها عن طريق الفعل؛ وقد يكون ذلك جائزًا بقَصْد إفهام القارئ الغربيّ تصوّر إقبال لقيمة الفعل الإنسانيّ.

الكفاح الدّائم والنّموّ المطّرد ذروةَ أفكاره. ولكنّ المستغربَ جدًّا ـ بالنسبة إليهما ـ أنّهما يستخدمانِ هذه المصطلحاتِ، وكذلك تصوّراتها، في اتجاهاتٍ متعارضة تمامًا . فالنّموُّ عند ديوي، وهو حالةٌ من تواصُلِ الغايات والوسائل، غايةٌ في ذاته، وليس ثمّة قَصْدٌ خارجيّ يخدمه أو هدَفٌ يسعى إليه. أمّا النّموُّ الإقباليّ فهادفٌ. وهو يقاومُ فكرةَ أنّ الواقعَ أعمى، وهو ليس آليًّا ولا طائشًا. فالواقعُ ـ عند إقبال ـ ديمومةٌ تتعاضدُ فيها الحياةُ والفِكْرُ والأَمَلُ لتشكّل وَحْدةً عضويّة. إنّه قوّةٌ موجَّهة عَقْليًّا.

وإقبالٌ ـ في معرض دَحْضِه الفَهْمَ الغربيّ للعقل الذي تجلّى عند ديوي وكثيرٍ من الفلاسفة البراغماتيين ـ يقول :

«إنّ الغاياتِ والمطالبَ ـ سواءٌ أكانت في طَور الميول المدرَكة أم في طَور ما دون الوعي ـ تؤلِّفُ لُحمةَ التّجربة الواعية وسَداها. وفكرةُ الغايةِ لا يمكن فهمُها إلّا بالإشارة إلى المستقبل. ولا ريبَ في أنّ الماضي يبقى ماثلًا في الحاضر ومؤثّرًا فيه ، إلّا أنّ تأثيرَ الماضي في الحاضر ليس تمامَ الوعي. إنّ عنصرَ الغاية يُسفِر عن نوعٍ من الاستشراف للوعي . والغاياتُ لا تكوّنُ فقط حالتَنَا الرّاهنة من الوعي، بل تُوضِح كذلك وجهتَها المستقبَليّة. هي تؤلّف في الواقع قوّةَ دَفْعِ حياتنا إلى الأمام، هكذا بطريقةٍ تسبق الحالاتِ التي يمكن أن تكون في يومٍ ما ، وتؤثّر فيها»(٢٢) .

وهكذا يرى إقبالٌ ـ مخالفًا ديوي ـ أساسًا راسخًا للنظام الأخلاقيّ في تطوّر الدّافع الحيويّ.

---

٢٢ ـ Ibid., p. 53.

أمّا ديوي فيقدِّم ـ على النقيض ـ الأساسَ الآليّ (الميكانيكيّ) لهذا النّظام. ويؤكّد إقبالٌ فكرةَ أنّ الحياةَ من دون هدفٍ لا يمكن أن تكون حُرّةً وخلّاقةً. فالفعاليّةُ حينَ لا تضعُ في حسبانها هدفًا خاصًّا تؤولُ إلى نَزْوةٍ متمرّدة . يقول إقبالٌ :

«تُستدامُ الحياةُ بالغاية؛

وبفعْلِ الغايةِ يرنّ جرسُ رَكْبِ الحياة.

الحياةُ كامنةٌ في البحثِ والكفاح، وأصلُها متوارٍ في الغاية؛

الغايةُ هي الشَّرَكُ المنصوبُ لاصطياد المُثُل العليا، هي مجلَّدُ كُتبِ الأعمال(*)» (٢٣).

إنّ النُّظُم الاجتماعيّة، والأعرافَ، والقوانينَ، والعلومَ، والفنون، وكلّ الإنجازات الثقافيّة، هي نتيجةٌ للأمَل، الأملُ الذي ينبعث في القلوب، فتثور فيها الرّغبةُ؛ وإقبالٌ على أنّ الرّغبةَ لا تنشأ بمنأى عن إدراك وسائل الحصول على ذلك المرغوب، كما هي الحالُ عند ديوي. وهو يؤكّد ـ على العكس ـ أنّ الهدفَ هو الذي يُحْدِث الرّغبة.

إنّ فَهْمَ إقبال للنّموّ والكفاح، ذلك الفهْمُ المخالِفُ لفهم ديوي الذي يرى أنّ النّموّ والكفاح ينبغي أن يَنشُدا غايةً محدَّدةً، أو غايةً لكنّها ليست غاية بحدّ ذاتها، هو ما

---

*ـ هذه ترجمةُ النصّ الإنكليزيّ الذي بين أيدينا، وقد جاءت التّرجمةُ الشّعريّةُ العربيّةُ للدكتور عبد الوهاب عزام رحمه الله ـ عن الأصل الفارسيّ ـ على هذا النّحو:

إنّما يُبقي الحياةَ المقْصِدُ ... جَرَسٌ في رَكْبِها ما تقصِدُ
سِرُّ عيشٍ في طِلابٍ مضمرُ ... أصلُهُ في أمَلٍ مستترُ
وهَوَى المقصودِ حَبْلُ الأملِ ... إنّهُ خيطُ كتابِ العملِ

ديوان الأسرار والرموز، ص ١٦ ـ ١٧.

٢٣ ـ

Iqbal, Muhammad , The Secrets of the Self, Tr. by R. A. Nicholson, (London : Oxford University Press, 1961),pp. 23-24.

يجعل إقبالًا يقترح مستوى ثالثًا إضافيًّا للنفس، وهو الذي يوجِّه النّفسَ العقليّة. وبينما يقفُ ديوي عند المستوى العقليّ للنفس على أنه النّفسُ الأخلاقيّة، يمضي إقبالٌ قُدُمًا، ويتّخذُ المستوى الثّالثَ للنّفس، أي النّفس المدْرِكة، على أنّها النّفسُ الأخلاقيّة. وهذه المنزلةُ للنّفس تجمع بين النشاطَين العقليّ والحَدْسيّ في كلٍّ موحَّد . ويسمِّي إقبالٌ هذا الكلَّ الموحَّدَ «الأخلاقيّةَ المبْدِعة» ، حيث يغدو الحُبُّ والعقْلُ، أو الفِكْرُ والحدْسُ، مكمِّلًا كلّ منهما للآخَر ومتلاشيًا فيه.

وعنصرا النّفسِ المدْرِكة الأساسيّان، اللّذانِ لهما القيمةُ نفسُها، يُدْعَيان ـ في الاصطلاح الإقباليّ ـ «العَقْلَ و العِشْق». ويذهب إقبالٌ إلى أنّه ما لم يندمج أحدُهما بالآخَر فلن يكون ثمّةَ النّفسُ الكاملة، أو النّفسُ المدرِكة، أو الإنسانُ الأكمَل، أو النّفسُ الأخلاقيّة. وهذه النّفسُ الكاملةُ هي النّفسُ الأخلاقيّة التي تَصْدُر عنها الأخلاقيّةُ المبدِعة. ويُفْضي تجمّعُ مثل هذه النّفوس الأخلاقيّة إلى المجتمع الأخلاقيّ الخيِّر، الذي يسمّى في المصطلح الدّينيّ «الجنّة».

تراءى لإقبالٍ أنّ المشكلةَ الكبرى لإنسان العصر تكمن في القطيعة القائمة بين عنصرَي النّفس هذَين. وحاولَ أن يبرهن على أنّ الإنسانَ الغربيّ محرومٌ من العنصر الحَدْسي. وآلَ بتماديه في العَقْليّة، على حساب الحُبّ أو الحَدْس، إلى أن يغدو آليًّا. أمّا الشّرقيّ فأصبحَ متحجِّرًا وتقليديًّا؛ لأنّه استخدمَ عنصرَ الحُبّ في النّفس بوصفه نقيضًا للعَقْل. وعنْدَ إقبالٍ أنّ «الغرب» و«الشّرق» يرمزان ـ بالتّرتيب ـ إلى «العقل» و«الحُبّ». وهو يستخدمُ «العَقْل» و«الغَرْب» دالًّا بكلٍّ منهما على الآخَر. ويؤمن إقبالٌ بأنّ المجتمع الأخلاقيّ الخيِّر يمكن أن يتحقّق في حالةٍ واحدة، وهي اندماجُ عنصرَي النّفس هذَين المتقدِّمين قبْلُ.

ولعلّ كلًّا من ديوي وإقبال يطمح إلى أن يكونَ الإنسانُ «إنسانيًّا». وكلاهما مُقِرٌّ

بحقيقةٍ مُفادُها أنّ الإنسانَ المعاصر قد أصبح أداةً لنفسه ضدَّ نفسه . لكنّ ديوي يعتقدُ أنّ مأتى ذلك عدَمُ استخدام المنهج العِلْميّ والموقف العِلْميّ في العلوم الاجتماعيّة، ولاسيّما في الأخلاق. بينما يعتقدُ إقبالٌ أنّ ذلك كان، لأنّ الإنسانَ المعاصر قد ضلّ رؤيةَ الهدف، وغدا غيرَ ذي هَدفٍ، وغيرَ ذي دِينٍ، وغيرَ مبدِع . وحين يقول ديوي :

«كان للإنسان، ذلك الغِرّ في مجال فهْم نفسِه، أن يضع في يدَيه الأدواتِ المادّيّة لطاقةٍ لا حدودَ لها؛ ومضى يعبثُ بها كما يفعلُ الطّفلُ. ثمّ تغدو الأداةُ سيّدةَ الموقف، فتتصرّف كأنّها القدَرُ المحتوم؛ وما ذلك لأنّها تمتلكُ إرادةً، بل لأنّه ليس للإنسان إرادة» [٢٤]،

يتلقّى إقبالٌ هذا البَيانَ بقَبولٍ حسَنٍ، ولكنْ بعد تفسيرٍ لكلمة «الإرادة Will» مختلفٍ عمّا قصَدَ إليه ديوي بها. وتعني «الإرادةُ» عند ديوي، في هذا المقام، وَعْيَ المنهج العلميّ؛ أمّا عند إقبالٍ فتعني الغايةَ الأبديّةَ للحياة.

ويمكن القولُ في الختام إنّ ديوي يعتقد بأنّ مجتمعًا من أشخاصٍ أخلاقيّين خيّرين يمكن إرساءُ دعائمه من خلال فَهْمٍ أبلغ للطّبيعة البشريّة، ومن ثمّ ضبطِها باستخدام المنهج العِلْميّ في الأخلاق. أمّا إقبالٌ فعلى أنّ المجتمعَ الأخلاقيّ الخيِّر يمكن تشييدُ بُنيانه فقط على أساس وِجْهة النظَر الدّينيّة، التي تدعو إلى دَمْجِ العَقْل والحَدْس، وتطلُبُ استخدامَها في الحياة في سبيل غايةٍ سَرمديّة، ابتغاءَ تنفيذ إرادة الله(عزّ وجلّ)، ورجاءَ أن يكون الإنسانُ شيئًا مذكورًا في عالَم الخُلود.

٢٤ـ Dewey, John, The Public and Its Problems (New York : Henry Holt & Co.,1927), p.175.



مقارنةٌ تحليليّة بين الخِطاب وعِلْم المعاني

بحث أعدّه بالفارسيّة د. حسين هاجري

ترجمه إلى العربيّة أ. د. عيسى علي العاكوب

ملخّص البحث:

أُنشئ هذا البحثُ أوّلًا بالفارسيّة بقلَم أحَد أساتذة اللّغة الفارسيّة وآدابها في إيران، ثمّ رأى المترجِمُ إلى العربيّة أنّ القضيّةَ التي يعالجها تهمّ الباحثَ العربيّ في مجال علوم البلاغة والدّرس الحديث، فيما يُعْرَف بالخطاب وتحليله، كما تهمّ القارئ العربيّ العامّ؛ ومن هنا نقلَه إلى العربيّة.

ويعالج البحثُ مشكلةً يواجهها الدّرْسُ البلاغيّ الحديث في اللّغة الفارسيّة، تتمثّل في ضآلة إفادته من مباحث عِلْم المعاني التقليديّة، في الوقت الذي يُفيد فيه كثيرًا من مباحث علمَي البيان والبديع. ويُرجِع الباحثُ ذلك أساسًا إلى أنّ مباحثَ علم المعاني الفارسيّ مستمَدّةٌ من اللّغة العربيّة وآدابها، وأنّها عاجزةٌ عن بيان النّكات البلاغيّة في اللّغة الفارسيّة؛ لاختلاف طبيعة اللّغتَين، ولأنّ علم المعاني العربيّ أكثرُ انسجامًا مع اللّغة العربيّة التي من طبيعتها أنّها قادرةٌ على تغيير الدّلالات بتغيير التّراكيب.

ويقترح البحثُ مخرَجًا لعِلْم المعاني الفارسيّ من هذا المأزق بالاستفادة من منجَزات

تحليل الخطاب في العصر الحديث التي تنسجم والمباحثَ التي يُعالجها علمُ المعاني. وثمّة، في أيّة حال، محاولةٌ جيّدة لتوسيع نطاق القضايا التي يعالجها علمُ المعاني في الفارسيّة. ونحسب أنّ القارئ العربيّ في حاجةٍ إلى الاطّلاع على هذه المحاولة، التي قد تزيد خبرته في النظَر إلى مباحث علم المعاني العربيّ. ولعلّ القارئ العربيّ الحديث، خاصّةً، لا يعلم أنّ البلاغةَ العربيّة بعلومها الثلاثة هي الرّكنُ الرّكينُ في صَرْح البلاغة الفارسيّة.

البحث

المعاني والبيانُ والبديعُ هي العلومُ التي يقع مجموعُها تحت عنوان «عِلْم البلاغة». وفي الزّمان الحاضر لم يظفر عِلْمُ المعاني، مقارنةً بالعلمَيْن الآخَرين، إلّا بقَدْرٍ قليل من الإقبال والاهتمام. ويميل النقّادُ في نقد النّصوص الأدبيّة وتحليلها في الأعمّ الأغلب إلى الاستفادة من الفنون البيانيّة والبديعيّة. وهذا الإقبالُ القليل على علم المعاني مُلاحَظٌ في الجامعات أيضًا، إذ ليس لدى أساتذة الأدب رغبةٌ في تدريسه، ولا يبدي الطّلبةُ، حتّى بعد إكمال دراسة هذا العِلْم، مهارةً كافية في تحصيل فنونه ومباحثه في النّصوص الأدبية. وفي اختبار الماجستير أيضًا يكون أقلّ قَدْرٍ من الأسئلة في الكلّيّات الأدبيّة من نصيب علم المعاني[1].

ويرى بعضُ النقّاد أنّ سببَ الازورار عن علم المعاني وضآلة جاذبيّته إنّما هي مباحثُه التي استُمِدّت من اللّغة العربيّة والأدب العربيّ، وعجْزُها عن بيان النّكات البلاغيّة في اللّغة الفارسيّة؛ ذلك لأنّ مباحثَ علم المعاني لا تتمتّع، مثلَ مباحث علم

---

١ ـ في اختبار الماجستير لعام ١٣٨٣ ـ ١٣٨٤هش، لم يأت إلّا ثلاثةُ أسئلة متعلّقة بعلم المعاني، من بين ٣٨ سؤالًا للكلّيّات الأدبيّة.

البيان، بخاصّيةٍ عالميّة، ولابدّ من اكتشاف قواعد معاني كلّ لغة من اللّغات على نحوٍ مخصوص مستقلّ[٢]. ومهما يكن، فإنّ الارتباط الحميم بين الشّعر العربيّ والشعر الفارسيّ استلزمَ أن يستعمِلَ علماءُ البلاغة [الفُرْس] مصطلحاتِ علم المعاني العربي نفسَها في اللّغة الفارسيّة أيضًا. وإنّ علم المعاني في اللّغة الفارسيّة اليومَ هو تقريبًا ترجمةٌ لعلم المعاني في اللّغة العربيّة، قد أُرفِقت بقليلٍ من الأمثلة الفارسيّة.

الموضوعُ الأساسيّ لهذه المقالة هو بيانٌ لأسباب ضآلة الإقبال على علم المعاني [في تدريس اللّغة الفارسيّة وأدبها]، واقتراحٌ للخروج من هذا الوَضْع. وابتغاءَ الوصول إلى هذا المقصِد لا بدّ، فضلًا عن معرفة سَيْر تطوّر علم المعاني، من معرفة العوائق القائمة التي تحول دونَ تهيئة ظروف استعمال هذا العلْم. وبدهيّ أنّه ابتغاءَ فَهْم هذا الأمر لابدّ من معرفة هدَف علم المعاني، وتاريخٍ موجَز لتطوّره، وأدوات التحليل فيه.

نشأة علم المعاني:

كان عِلْمُ المعاني في الماضي ضمنَ مجموعةٍ من فضاء أكبر، كانت تُسمّى [في اليونانيّة] ريطوريقا Rhetoric. وقد تُرجِم تعبيرُ ريطوريقا في مجال علوم البلاغة بـ«فنّ الخَطابة»، وكان اسمُ كتاب أرسطو في هذا الشّأن [قبل أن يُترجَم إلى العربيّة باسم «كتاب الخطابة»] «ريطوريقا» أيضًا. وفضلًا عن الفلسفة والمنطق، كان أرسطو أيضًا رائدًا في مجال البلاغة، وهو يعرِضُ لهذا المبحث لأوّل مرّة. اهتمامُ أرسطو في هذا الكتاب أكثرُ تركيزًا على فنّ الخَطابة، الذي راج في اليونان في ذلك الوقت. وتبعًا لذلك

---

٢ ـ شميسا، سيروس: علم المعاني، المقدّمة.

كانت الرّيطوريقا في الأصل مهارةً تُعلِّم تأثيرَ الكلام، ثمّ فيما بعْدُ اجتذبت أيضًا الكُتّابَ في مجال تأثير الكتابة.

كان أرسطو يَعدّ الرّيطوريقا [البلاغة] متعلّقةً بالخَطابة فقط، وكان يعتقد أنّ وظيفتها هي بيانُ أسباب تأثير الخَطابة في السّامع. ومن هذه الوِجْهة اختلفت عن فنّ الشّعر أو الشّعْريّات (بويطيقا Poetics)؛ لأنّه في فنّ الشّعر، تَظهر العواطفُ والانفعالات، وعلى الجملة القضايا التخييليّة، بينما في فنّ الخَطابة تُعْرَض الحقائقُ والوقائع على نحوٍ مؤثّر خلّاب. وبتعبيرٍ آخَر، كان الشّعرُ عند أرسطو محاكاةً، أمّا الخَطابةُ فقد كانت طريقةً في الكلام تستفيد من وسائل الإثارة والجَذْب جميعًا. وهذه الأدواتُ والوسائلُ، كالتّشبيه والاستعارة والمبالَغة والجِناس، كانت تُستعمل كلّها في التأثير في السّامع.

تحدّيات علم المعاني:

نقلَ علماءُ المعاني أصولَ الخَطابة في التأثير في المخاطَب إلى المجال الأدبيّ، وبيّنوا أنّ الكتابة الجيّدة أيضًا، على غرار الخَطابة، يجب أن تكون مؤثّرةً في المخاطَب، ورأوا أنّ مطابقةَ الكلام لمقتضى الحال أيضًا سببٌ لتأثير الكتابة وخَلابتها(٣)؛ لكنّه منذ البدء لم يوفَّر لبعض الموضوعات في علم المعاني الدقّةُ والوضوح الكافيان. وكان الاصطلاحُ الأوّلُ «مطابقةَ الكلام لمقتضى الحال»؛ لأنّه في فنّ الخَطابة كان من السّهل تعرّفُ حالِ

---

٣ ـ يقول السّكّاكيّ في تعريف علم المعاني: «علمٌ تُعرف به أحوالُ اللّفظ العربيّ التي بها يطابقُ مقتضى الحال». (علوي مقدّم، محمد: معاني وبيان؛ ص٢٩). [هذا، على الحقيقة، تعريفُ الخطيب القزوينيّ لعلم المعاني، وليس تعريفَ السّكّاكيّ، كما يذكر الكاتب. [المترجم]

المخاطَب وتحديدُ مقتضى حاله، أمّا في الكتابة فلم يكن من السّهل تعرّفُ حال المخاطَب. ولهذا السّبب قدّم العلماءُ المعاصرون المتخصّصون في علم المعاني في توضيح «مقتضى الحال» تفاسيرَ مختلفة، من قبيل:

١ـ يُعنى بـ «مُقتضى الحال» مُقتضى أوضاعِ التكلّم وأحواله؛ من مثل أنّه في حال التّعزية لا بدّ من استعمال كلماتٍ وعباراتٍ خاصّة، وفي حال التّهنئة لا بدّ من استعمال إمكانيّاتٍ أُخَر في الكلام.

٢ـ يُعنى بـ «مُقتضى الحال» استعمالُ ألفاظٍ ومفردات مناسبة لمقام الشّخص وموقعه في الأثر الأدبيّ. من ذلك مثَلًا أنّ الفردوسيّ استعملَ في شأن اسفنديار لفظتَي الحِصان والفارس، وفي شأن رُسْتَم لفظتي الجَواد والربّ... وشيء بدهيّ أنّ هذه الألفاظَ أكثرُ رسميّةً واحترامًا وعظَمةً، وهي تشير إلى محبّة الفردوسيّ القويّة لرُسْتَم:

لِنـــرَ أنّ حـــصانَ إسفـنـــديار يـــأتي إلى المَـعْـــلَف مـــن دون فـــارِس

وأنّ جـــوادَ رُسْتَـــمَ المحـــارِب سيمـــضي إلى الإيـــوان مـــن دون ربّـــه [٤]

٣ـ يُعنى بـ«مُقتضى الحال» مراعاةُ انسجام ألفاظ النصّ وعباراته بعضها مع بعض؛ أي الامتناعُ عن خَلْط الأساليب اللّغويّة المختلفة؛ ومن ثَمّ لا ينبغي الجمْعُ بين ألفاظٍ قويّةِ الفصاحة وأخرى عاميّة وسُوقيّة أو خاصّة ببيئة معيّنة.

٤ـ يُعنى بـ «مُقتضى الحال» انسجامُ أجزاء الأثَر الأدبيّ بعضها مع بعض؛ أي التناسبُ بين المقدّمة وصُلْب الموضوع والنتيجة؛ وذلك مثْلُ مناسبة براعة الاستهلال لصُلب الموضوع التي سعى الفردوسيّ إلى تحقيقها، ويُشاهَد مثالٌ بارز لذلك في

٤ ـ ربّه: صاحبه

حكاية رُسْتَم وسُهراب[٥].

وقد اقتصر سعْيُ علماء علم المعاني لإيضاح مفهوم «مقتضى الحال»، الذي بُيّنت نماذجُ منه قبلُ، على التّعريفِ وبيان الأسس النظريّة، وأغفَلُوا بيانَ المحدِّدات والاستعمالات اللّغويّة العمليّة لتلك الأسس. وبتعبيرٍ آخر، لا تُوضَحُ الأصولُ والقواعدُ التي ينبغي أن تُراعى في الأشكال التّعبيريّة المختلفة للنصّ لتحقيق المطابقة لمقتضى الحال بافتراض كلّ واحدٍ من تعريفاته السّابقة؛ ثمّ تحتَ أيٍّ من العوامل المؤثّرة في بِناء الجُمَل تستطيع العباراتُ والألفاظُ إظهارَ هدف مقتضى الحال. وعلى هذا النحو، فإنّ كُتب عِلْم المعاني الفارسيّ الموجودة الآنَ، برغم أنّها سعتْ إلى إيضاحِ المفهوم المفتاحيّ لمقتضى الحال في الكتابة وجَلائِه وأشارت إلى أنّ الكِتابة كالخَطابة محتاجةٌ إلى مطابقة مقتضى الحال، لم توفّق إلى كشْف القواعد اللّغويّة لذلك؛ ثمّ للسّبب نفسه اضطُرّت إلى تكرار عين المباحث التقليديّة المستمَدّة من علم المعاني في اللّغة العربيّة، وربطتْها بقليلٍ من الشّواهد والأمثلة الفارسيّة.

الموضوعُ الثاني في علم المعاني هو اختيارُ وحْدةِ التّحليل. ووحدةُ التّحليل في عِلْم المعاني هي الجُمْلةُ، ويُدرَسُ موضوعُ المطابقة لمقتضى الحال أساسًا على مستوى الجُمْلة. وللسّبب نفسه لم تُعرض مباحثُ من قَبيل ارتباط بِناء الجُمَل بسِياق الكلام. وتبعًا لذلك، نُواجه تناقضاتٍ كثيرة عندما يُتصوَّر أنّ الجُمْلةَ هي وحدةُ التّحليل ويُغضّ الطّرْفُ عن السّياق الكلّيّ للكلام. وفي مَعْرِض المثال، نشير إلى أسباب حَذْف المسند إليه.وأحَدُ أسبابِ حذْف المسند إليه، تعظيمُه وإعلاء شأنه، كما في البيت الآتي:

---

٥ ـ شميسا، سيروس: علم المعاني، ص٣٢.

يُسْقِطُ قَطْرةً مـن السّحاب في اليمّ ويُـنـزِلُ نُطفةً من الصُّلْبِ في الرَّحِم
فيَصنعُ من تلك القطرةِ لؤلؤةً لألاءة ويصنعُ من هذه النّطفة صورةً قَدٍّ وقامة(*)

(سعدي الشّيرازي)

حيث حُذِفَ المسنَدُ إليه، وهو «الله» سبحانه.

وأحيانًا يُحذَفُ المسنَدُ إليه احتقارًا له وكراهيةً لِذكْر اسْمِه:

لـيـس محـقّـقـًا، ولا عـالِمـًا بـل حِـمـارٌ يحمِـلُ أسفـارا
فـأيُّ عِلْـمٍ وخـبرٍ لـدى هـذا الأحمـق عـمّا إن كـان مـا يحملـه حَطَبًا أو دفـترا(**)

(سعدي الشيرازي)

والمسْنَدُ إليه هنا هو «العالِمُ الذي لا يعمل»، الذي حُذِفَ بسبب انحطاط مَقامه(٦).

وبدَهيّ أنّ تعظيمَ المسْنَد إليه، أو تحقيرَه، إنّما يُدْرَك من البناء الكلّي للكلام، ثمّ بعد حصول هذا الإدراك يمكن إصدارُ الحُكْم في شأن حذف المسنَد إليه في جُملةٍ من الجُمَل.

---

* ـ بالفارسية في الأصل:

ز ابـر افكنَـد قطـره ى سـوى يـم ز صـلب آورد نطفـه اى در شـكم
از قطـره لولـوى لا لا كنـد وزيـن، صـورتى سر وبـالا كنـد

** ـ بالفارسيّة في الأصل:

نـه محقّـق بـودْ نـه دانـشمند چـار پـاى بـراو كتـابى چنـد
آن تهى مغـز را چـه علـم وخـبر كـه بـر او هـيزم اسـت يـا دفـتر

٦ ـ علوي مقدّم، محمد: معاني وبيان، ص٣٨.

ومن وِجهةٍ أخرى، لا تستطيع علامةٌ واحدةٌ الدِّلالةَ على مفهومَين متناقضَين، ما لم تظهر في العلاقة بالسِّياقات الكلاميّة المختلفة دِلالةٌ على مفهومات مختلفة. ويمكن القولُ مثلًا إنّه في الأبيات السّابقة، هذا السّياقُ الكلّيّ للكلام هو الذي وضع علامةً خاصّة (حذف المسنَد إليه) في معنيين مختلفين.

الموضوعُ الثّالثُ في علم المعاني هو أنّ الشخصَ subject أو الكاتِبَ مختارٌ وحُرّ، وهو وحْدَه العاملُ المؤثّر في تشكيل النصّ، ولا يُهتَمّ بتأثير عواملَ مِنْ قَبيل البِنى الإيديولوجيّة والقدرة على استعمال اللّغة، ممّا هو مجالُ اهتمام النّقاد التحليليّين للخِطاب.

إنّ سببَ المقارنة بين علم المعاني وتحليل الخِطاب هو اشتراكُهما في كيفيّة استعمال اللّغة ومعرفةُ عمليّة تعاملها مع المحيط. وبتعبيرٍ آخَر، تحليلُ الخِطاب هو استمرارٌ لعِلْم المعاني في المجالات المختلفة للعلوم الإنسانيّة، وقد نحا نحْوَ توصيفٍ أكثر دقّةً معتمِدًا على منجَزات علم اللّغة.

ومن وجهة أخرى، إذا ما عدَدْنا منشأَ عِلْم المعاني فنّ الخَطابة (Rhetoric)، وجعَلْنا الخَطابةَ أيضًا نوعًا من الخِطاب، فقد أرجعْنا[٧] نشأةَ تحليل الخِطاب إلى نظريّات الخَطابة القديمة (أرسطو، سيشرون، لونجينوس)، ومن هذه الناحية تتّضح النشأةُ المشتركة بينه وبين عِلْم المعاني.

الخِطابُ وتحليل الخِطاب:

استُعمِلَ مصطلحُ الخِطاب (Discourse) في معنيين في مجال العلوم الإنسانيّة. إذ

---

٧ ـ سلطاني، سيّد علي أصغر: قدرت،گفتمان وزبان، ص٢٧.

استُعمِل أوّلًا بمعنى «مقطَع لغويّ كبير»، أجزاؤه مرتبطٌ بعضُها ببعض على نحوٍ ما وله هدفٌ خاصّ[٨]. وهذا التعريفُ مبنيّ على نظْرة مستمَدّة من علم اللّغة. وقد كان العاملُ الأساسيّ لتشكّل مفهوم الخطاب هذا هو كشْفَ القواعد وملاحظةَ الخاصّيّات الموجودة في وحَداتٍ لغويّة أكبر من الجُملة. ومن هذه الوِجْهة، لا توجِدُ سِلسلةُ جُمَلٍ جيّدةُ البِناء سليمةٌ نحويًّا بالضّرورة عمَلًا اتصاليًّا موفَّقًا؛ فلو أنّنا مثَلًا في إجابة هذا السؤال: «مِنْ أينَ أنتَ؟ »، قلنا: «يَسقطُ الثلجُ غدًا»، لما كنّا قد قدّمْنا إجابةً مناسبة، برغم أنّ الجملتَين كلتيهما صحيحتانِ نَحْويًّا. وبناءً على ذلك، يؤكّد دَرْسُ الخِطاب قدرتَنا على تركيب الجُمَل ورَبْطها بموضوع الخِطاب، بزيادة القدرة الاتّصاليّة.

وهذا التعاملُ اللّغويّ يتوجّه أساسًا إلى الخاصّيّات الشّكْليّة لمقاطعَ لغويّة أكبر من الجُمْلة؛ خاصّيّاتٍ مِثْلِ تتابع الألفاظ، والبِنى النّحْويّة، وتناسب الألفاظ، وترتيب بِناء النصّ نفسه، وبِنى أكبر من الجُمْلة كالمقطع والسناريو.. وغير ذلك[٩].

وقد عبّر الخِطابُ بالمعنى الثاني عن تلازم التعبير (utterance) والممارسة الاجتماعيّة (social practice) أو معنى ذلك[١٠]. وتحليلُ الخِطاب عبارةٌ عن إعداد العُدّة والعمل المناسب وإعمال ذلك في كشف ارتباط الكلام (أو النصّ) بالممارسات الفكريّة ـ الاجتماعيّة. ولابدّ من أن يُوضع في الحِسْبان أنّ تبلور وِجهات النّظَر الفكريّة ـ الاجتماعيّة، في صورة ممارسَةٍ مناسبة، يحصل بفَضْل تأليفات خاصّة في المتْن تُسمّى بنى

---

٨ ـ مكاريك، ايرنا ريما: دانش نامهٔ نظريه هاى ادبى معاصر، ص٢٥٦.

٩ ـ نفسه.

١٠ ـ يار محمّدي، لطف الله: گفتمان شناسى رايج وانتقادى، ص١٤٢.

الخطاب (discourse structures). وقد أحرز تحليلُ الخِطاب بمعنييه السّابقين منجَزاتٍ مهمّة يمكن الاستفادةُ منها في عِلْم المعاني.

منجَزاتُ تحليل الخطاب المفيدة في علم المعاني:

لمّا كان هدفُ كاتبِ هذه المقالة عرْضَ الإمكانيّات الموجودة بالقوّة في مجال تحليل الخِطاب، وكان من الصّعب إعدادُ استقصاء كامل في هذا المجال، يُشار هنا فقط إلى بعض المنجَزات المهمّة أيضًا. وابتغاءَ معرفة هذه الإمكانيّات كلّها، وانسجام إجرائها مع أهداف مباحث علم المعاني وموضوعاته، يُحتاج إلى دراسةٍ جامعة يقوم بها الخبراءُ في هذا المجال.

١ـ كشْفُ الخاصّيّات الموجودة في الوَحَدات اللّغويّة الأكبر من الجُمْلة:

مثلما قيلَ قبلُ، يبحث عِلْمُ المعاني قواعدَ مطابقةِ الألفاظ لمقتضى الحال في الجُمْلة أساسًا، أمّا في تحليل الخِطاب فيُتوجّه إلى تحليل القُدْرةِ الاتّصاليّة مع المخاطَب المبنيّةِ على تركيب الجُمَل وارتباطها بموضوع الخطاب. ومن هنا تُعَدّ معرفةُ القوانين المتعلّقة بارتباط الجُمَل بعضِها ببعض، وارتباطها بالسِّياق (context)، شرْطًا أساسيًّا لحصول اتّصال جيّد. وتبعًا لذلك، يُهتمّ في تحليل الخِطاب بالخاصّيّات الشّكْليّة والتّناسب بين المفردات وترتيب بِنى النصّ نفسه، والبِنى الأكبر من الجملة مثل المقطع والسيناريو...

ويستفيد تحليلُ الخِطاب، في دَرْس علاقاتِ الوَحَدات الأكبر من الجُمْلة، من منجَزات عِلْم اللّغة الوظيفيّ (functional linguistics)، الذي ممثّله البارِزُ مايكل هاليدي (Michael Halliday). ويبيّن هاليدي الواجبَ الأصليّ لعِلْم اللّغة الوظيفيّ على هذا النحو: «الشّكْلُ الخاصُّ الذي يتّخذه النظامُ النَّحْويّ لكلّ لغةٍ له ارتباطٌ قويّ

بالحاجات الاجتماعيّة والفرديّة التي ينبغي أن تلبّيها تلك اللّغةُ»[١١]. وعلى هذا النّحْو فإنّ كلَّ لغةٍ، من أجل إجراء بيانٍ واحِد، تضع تحتَ تصرّف مستعمِلي اللّغة أشكالًا مختلفة، ويبحث عالِمُ اللّغة الوظيفيُّ في تحديد القواعد التي تجعلُنا نختار واحِدًا من هذه الأشكال. وبَدَهيّ أنّ عِلْمَ اللّغة الوظيفيّ يستطيع أن يجعلَنا واعين في شأن استعمال اللّغة، سواءٌ أكان ذلك في الاستعمال اليوميّ أم في الاستعمال الأدبيّ. ومن هذه الوِجْهة، يُلحَظ تشابهٌ كبير بين عِلْم المعاني وعِلْم اللّغة الوظيفيّ. وفي عِلْم المعاني أيضًا يرتبط اختيارُ شَكْلِ التّعبير اللّغويّ بمقتضى حالِ المخاطب، ويدلّ استعمالُ الجُمْلة في المعاني الثانويّة حقًّا على الاستفادة من الأوضاع اللّغويّة نفسها التي يشير إليها هاليدي.

إنّ بحْثَ السيّد الدكتور يار محمّدي[١٢] الذي يحمل العنوان: «تحقيقٌ في مقابلة الإرجاع الصّريح والضِّمْنيّ في النّصوص الإنكليزيّة والفارسيّة»[١٣] نموذجٌ لتحليل الخِطاب؛ إذ يحلّل من خلال دراسة أنواع الإرجاعات المختلفة مستوى وضوحِ النصّ وكيفيّة هذا الوضوح. وإنّ مستوى الإبهام، أو الوضوح، يرتبط إلى حدّ ما بموضوع الإطناب والإيجاز في عِلْم المعاني. وتَبَعًا لذلك يمكن الاستفادةُ من الطّريقة المستعمَلة في هذا البحث في عِلْم المعاني في سبيل تحديد وضوح النصّ.

---

١١ ـ مكاريك، ايرنا ريما: دانش نامهٔ نظريه هاى ادبى معاصر، ص٢٥٧.

وابتغاءَ معلومات أكثر راجع:

Halliday, M.A.K. Language as social semiotic: The social interpretation of language and meaning. London: Edward Arnold. 1978.

١٢ ـ أستاذ في قسم اللّغة الإنكليزيّة وآدابها في جامعة شيراز.

١٣ ـ يار محمّدي، لطف الله: نفسه، ص٩.

تعيينُ درجةِ قَطْعيّة النصّ (modality) في تحليل الخِطاب هو أيضًا من المجالات التي تكون محلَّ اهتمامٍ في مجال علم المعاني. وفي عِلْم المعاني يكون الخَبَرُ على ثلاثة أنواع من جهة حال المخاطَب، وهي: الخبَرُ الابتدائيّ والخبرُ الطّلبيّ والخَبَرُ الإنكاريّ. فإذا كان المخاطَبُ خاليَ الذهن في شأن فائدة الخَبَر، وليس لديه أيّةُ درجة من الإنكار، يكون الكلامُ عاديًّا وغيرَ محتاج إلى شيء من أدوات التّوكيد. ويُسمّى هذا النّوعُ من الخَبَر الخبرَ الابتدائيّ. وحين يكون لدى السّامع في شأن فائدة الخبر تردّدٌ، ويُزال هذا التردّدُ بقليلٍ من التأكيد، أو لا يكون لدى السامع تردّدٌ، لكنّ المتكلّمَ ابتغاءَ إحداث قدرٍ أكبر من التأثير يؤكّد الكلامَ، يُسمّى الخبرُ طَلَبيًّا. أمّا حين يكون المخاطَبُ منكِرًا فائدةَ الخَبَر، فإنّ المتكلّمَ في هذه الحال يؤكّد كلامَه بأدواتٍ وألفاظٍ وعباراتٍ أكثر، وإذا لزم الأمرُ يُقْسِم أيضًا؛ ويُسمّى هذا النوعُ من الخبر الخبرَ الإنكاريّ.

هذا التقسيمُ للخَبَر مقصورٌ على إطار الجُمْلة، ولا يَذْكر لنا أيَّ درجةٍ للقَطْع أو التأكيد يقدِّم النصُّ الكاملُ.

إنّ أحَدَ الجوانب التي يهتمّ بها محلّلو الخِطاب في تحليل عمَل اللّغة دراسةُ درجةِ قَطْعيّة الكلام (modality). وفي كتاب «مدْخَل إلى النّحْو الوظيفيّ «An Introduction to Functional Grammar» [١٤] يذكر هاليدي M. A. K Halliday ثلاثَ وظائف أساسيّة للّغة:

١ـ الوظيفة الفِكْريّة (ideational) التي يبيِّن الشّخْصُ من خلالها تجربتَه وإحساسَه إزاء العالَم الخارجيّ.

١٤ـ

Halliday, M.A.K. (1985), An Introduction to Functional Grammar, London: Edward Arnold.

٢ـ الوظيفة التفاعليّة (interactional) حيث يستفيدُ القائلُ أو الكاتبُ من قضيّةٍ لكي يتّصل بالآخَرين.

٣ـ الوظيفة النصّيّة (textual) التي من خلالها ينظّم القائلُ أو الكاتبُ الرّسالةَ المبنيّة على الوظيفتَين السّابقتين في صورة قولٍ أو نصّ مكتوب (أو في صورةٍ أخرى ممكنة) وينقلها إلى الآخرين.

أحدُ مجالات الوظيفة التّفاعليّة بيانُ دَرَجة القَطْعيّة (modality) في الكلام. وميزانُ القَطْعيّة هي نظرةُ القائلِ أو الكاتب فيما يتّصل بدرجة النّجاح في إكمال العمل. ويستطيع المحلّلون، بفَضْل تحديد المستويات المختلفة للقَطْعيّة والعلاقات اللّغويّة المحدّدة لكلّ منها المتعلّقة بدرجة قَطْعيّة نصّ، تقديمَ الاستنتاجات، ثمّ باستعمال الأساليب الإحصائيّة المناسبة يقدّمون تفاسيرَ مناسبةً للنتائج المستفادة.

جاء تقديمُ هذَين النموذجَين لبيان أنّ تحليلَ وحدَاتٍ من الجُمْلة (فضلًا عن تحليلات الجُمَل الموجودة) يُظهِر حقائقَ أكثر اتّساعًا وجِدّيةً في شأن النصّ ومناسبته لمقتضى الحال (مقصود علم المعاني).

٢ـ تأثيرُ العوامل الثقافيّة والاجتماعيّة والإيديولوجيّة في اللّغة:

أدخلت طريقةُ التّحليل النقديّ للخِطاب، من أجل تفادي أوجهِ القُصُور الموجودة في تحليل الخطاب الشائع في علم اللّغة، مفهوماتٍ مِنْ قَبيل القدرة والإيديولوجية أيضًا في تحليل الخطاب، وربطت استعمالَ اللّغة بسِياقاتٍ أوسع اجتماعيّة وثقافيّة، واستفادت في الوقت نفسه من الطّرائق الدقيقة في تحليل النصّ بالأسلوب المتّبع في تحليل الخِطاب. وتُجمِع الطّرقُ المختلفة في التّحليل النّقديّ للخِطاب على «المضيِّ إلى ما هو أبعدُ من

التّوصيف اللّغويّ، لكي نستطيع الحصولَ على الإبانة، والإشارةِ إلى أنّ الفوارقَ الاجتماعيّة قد انعكست في لُغة الناس وفي ألسنتهم. كذلك لا بدّ، بمساعدة هذه الطّرق، من القدرة على كشْف هذه الفوارق الاجتماعيّة وتغيير شروطها»[١٥].

ويحصل تبلورُ عواملَ من قَبيل القدرة والإيديولوجية بطريق تركيباتٍ خاصّة في النصّ تُسمّى بِنى الخطاب (discourse structures)؛ لأنّ هذه التّركيبات بعضُها متّصلٌ بعلم اللّغة وبعضُها الآخَر بعلم اجتماع المعنى. وبعضُ هذه التّركيبات معروفةٌ في علم المعاني، من مِثْل: استعمال المجهول في مقابل المعلوم أو العكس؛ حذف المسند إليه، اختيار الدّور. بعضٌ آخَر منها نتاجُ بحوثٍ في علم اللّغة ودَرْس الخطاب، وفي حال استعمالها في مجال عِلْم المعاني يمكن أن تقدِّم تحليلًا إضافيًّا، مثل الاستفادة من الأنماط المختلفة للجُمْلة، واختيار مفردات وتعبيرات خاصّة (التسمية)، والبيان بصُورة الجِنْس أو النّوع، والبيان بصُورة المحدّد أو غير المحدّد، والبيان بالصّورة الشخصيّة أو غير الشخصيّة.. وغير ذلك[١٦].

وإنّ منجَزاتِ بحوث عِلْم اللّغة وبَحْث الخِطاب أكثرُ من القضايا السّابقة، وهي تزداد يومًا بعد يوم. وعند رَبْط عِلْم المعاني بهذه المنجَزات واستفادته أدواتٍ من أدواتها سيحتلّ منزلةً أسمى من المنزلة التي هو عليها اليومَ؛ وعلى هذا النّحْو نكون قد استطعْنا إيجادَ ترابطٍ مبارَك بين الميراث الثقافيّ والعِلْميّ لأجدادنا ومنجَزات العَصْر.

١٥ ـ پينكوك، الستر: «گفتمانهاى قياس ناپذير»، ترجمةُ سيد علي أصغر سلطاني؛ فصلنامهٔ علوم سياسي، ش٤، ١٣٨٧ش، ص١١٨ـ١٥٧.

١٦ ـ يار محمّدى، لطف الله: نفسه. وفي هذا الكتاب، بالمناسبة، حدّد عددًا من المؤلّفات المتّصلة بالخطاب في اللغة الفارسيّة.

الخلاصة:

ابتغاءَ زيادةِ قَبولِ عِلْم المعاني الفارسيّ وجاذبيّته، يُقترح أن ندمج الموروثَ المستمَدّ من اللّغة العربيّة بالمنجَزات الجديدة في حقول النّقْد الأدبيّ الجديد، من قَبيل تحليل الخِطاب، والتّحليل النقديّ للخِطاب، والنّحو الوظيفيّ، والنّقْد البلاغيّ. وعلى هذا النحو سيمكِّن عِلْمُ المعاني، مستعمِلًا أدواتٍ فعّالة، من إجراء تحليلٍ أكثر جِدّيّةً وعمقًا للنّصوص الأدبيّة، وسيظفر بمنـزلة أسمى في فضاء البلاغة الفارسيّة.

وعُلِم أنّ أهمّ التحدّيات التي يواجهها عِلْمُ المعاني أمرانِ، وحْدَةُ التّحليل وتحديدُ العوامل المؤثّرة في توليد القول؛ واقتُرح لإزالة هذه النقائص، إضافةً إلى تعريفٍ أدقّ لـ«مقتضى الحال في الكتابة»، أن يُستفاد في اختيار وحْدَة التحليل وتحديد العوامل المؤثّرة من منجَزاتِ عِلْم اللّغة في مجال تحليل الخِطاب.

كان هدفُ كاتب المقال مجرّدَ عَرْض اقتراحٍ، وقُدِّمت إيضاحاتٌ مختصرة في شأن حدود الموضوع. وبدَهيٌّ أنّ تنفيذ هذا الاقتراح منوطٌ بإجراء بحثٍ جامع وكامل في هذا المجال.

والسّلام.

المصادر

١ ـ سلطاني، علي أصغر؛ قدرت، گفتمان وزبان؛ چاب اول، تهران، نشرنى، ١٣٨٤.ش.

٢ ـ شميسا، سيروس؛ معاني؛ چاب اول، تهران، نشر ميترا، ١٣٨٤.ش.

٣ ـ علوى مقدّم، محمد ورضا أشرف زاده؛ معاني وبيان؛ تهران، انتشارات سمت، ١٣٧٤.ش.

٤ ـ فصلنامهٔ علوم سياسى، ش٤، ١٣٧٨.ش.

٥ ـ مكاريک، ايرنا ريما؛ دانش نامهٔ نظريه هاى ادبى معاصر؛ مترجم: مهران مهاجر، محمد نبوى؛ چاب اول، تهران، انتشارات آگاه، ١٣٨٤.ش.

٦ ـ يار محمدى، لطف الله؛ گفتمان شناسى رايج وانتقادى؛ چاب اول، تهران، انتشارات هرمس، ١٣٨٣.ش.



ثُنائيّةُ الجَمال والجَلال
في تجربة عمر أبي ريشة الشّعريّة

ما أحسبُ أنّ دارسًا يذيع سِرًّا حين يذهب إلى القول إنّه توافر للشّاعر عمر أبي ريشة كثيرٌ من الخاصّيّات التي ضمنت لفنّه الشّعريّ تميّزًا وتفرّدًا بين جمهرة معاصريه من الشّعراء.

وقد يقول معترضٌ: إنّ هذا يمكن أن يقال في أبي ريشة وفي سواه من الشّعراء. فنقول عندئذ إنّ هذا صحيحٌ، لكنّ هذا التميّز في شعر أبي ريشة مما يؤنسه مَنْ له أدنى حظّ من تذوّق الشّعر وتبيّن وجوه الجمال فيه. والصّحيح أنّ هذه «النّكْهة» الرّيشيّة، إن جاز القول، لها أكثرُ من باعث، يتّصل شطرٌ منها بذات الشّاعر المبدِعة، ويرجع شطْرٌ آخر إلى حياته وقراءاته وأسفاره.

وإن لم يكن من شأن هذا العَرْض أن يقف بالقارئ عند الخيوط الدّقيقة لنسيج «التّجارب الشّعريّة» عند أبي ريشة، فإنّ ما يرمي إليه صاحبُ هذه الورقة هنا هو الوقوفُ عند باعثَين إبداعيّين قويّين، كان لهما تأثيرٌ بيّنُ المعالم في العالَم الشّعريّ لهذا الشّاعر الكبير. ذانِك الباعثان هما «الهوى» في صُورة الثنائيّة المعهودة: رجل وامرأة؛ و«الهوى» في صورة محبّة الأمّة والوطن. وإذا كانت الصّورةُ الأولى تجلّيًا عاليًا للجَمال ومِثالًا من أمثلته الرّائعة، فإنّ الثّانية صورةٌ ذاتُ طابعٍ جلاليّ مهيب.

أُتيح لأبي ريشة أن ينشأ في أحضان جوٍّ بيتيّ ومحيط عائليّ وُجّهت فيه مخيّلة الصّغير وتفكيرُه إلى ما في الوجود من صُوَر الجَلال والجَمال. ولسنا هنا بصدد الحديث عن طبيعة هذه البيئة وعناصر التّأثير فيها. لكنّنا نؤكّد أنّ الرّوحَ المنفعِل المبدِع عند هذا الشّاعر تراءى له منذ البدء أنّ الجَمال مرتبطٌ بالجَلال، ولن يكون للأوّل أيّةُ قيمة ما لم يكن له من الثّاني ما يضمن بقاءه. وهذا في نطاق الواقع الخارجيّ الذي يجد أصداءه في الداخليّة الشاعرة؛ حيث اعتقد الشّاعرُ أنّ شيئًا من التّوازن ينبغي أن يقوم في المحيط بين الجَمال والجَلال. والملاحَظُ في تجربة الشّاعر عمومًا أنّه ينطلق من الإحساس بأنّ الاستغراقَ في الاستمتاع الجماليّ لا ينبغي أن يستمرّ دونها قيد أو حدّ، بل ينبغي أن يبادر الإنسانُ إلى إحداث ضَرْبٍ من الموقف الجلاليّ الموازي. وإذا كان في طبيعة التأمّل الجماليّ راحةٌ وانسيابٌ ولذّةٌ، فإنّ في طبيعة الموقف الجلالي ألمًا ومشقّةً وعنَتًا. وقد أدرك عمَرُ هذا تمامًا، وربّما تمثّل لنا خيرَ تمثّل في قصيدةٍ له بعنوان «صَلاة» (الديوان ـ دار العودة ـ المجلّد الأوّل، ص١٢):

رَبِّ طـــــوّقتَ مغانيـــــــ ـــــنا جَمـــــالًا وجَـــلالا
ونثـــرتَ الخَـــيرَ فيـــهنّ ـ يميــــــنًا وشمــــــالا
وتجلّيـــــــتَ عليهـــــنّ ـ صَـليــــبًا وهــــلالا!
رَبِّ هـــذي جنّـــةُ الـــدّنْيا ـ عبيـــــرًا وظِــــلالا
كيـف نمـشي في رباهــا الــ ــخُـضرِ، تيهًـا واختيـالا
وجِـــراحُ الـــذلّ نخفيــــ ــــها عـــن الـــعزّ احتيـالا
رُدّهـــا قـفـــراءَ إن شئْـــ ـــتَ ومـوّجْـها رِمـالا

نحــنُ نَهواهــا عــلى الجَــدْ ــبِ إذا أعــطــتْ رجــالا! !

وحركةُ الشّعور عند عُمَر تدفع بمويجاتٍ متلاحقة لا تكاد الأولى تنتهي حتّى تتبعها رادِفتُها، مما يولّد هذا اللّهاثَ والتوتّر الذي يحسّ به متلقّي القصيدة؛ إذ يجد نفسَه في توثّبٍ متلاحق لتوالي «اللذّعَات» الشّعورية؛ هذا التّوالي المعتمِدُ على إخبارٍ متوالٍ بأدوات العَطْف، مَتْلوٍّ باستفهام الإنكار. وكلّ ذلك مما يشدّ النّفسَ ويُحدث فيها الإدهاشَ المتلاحق حتّى النّهاية، التي تمثّلت هنا في البيت الأخير:

نحــنُ نهواهــا عــلى الجَــدْ ــبِ، إذا أعطــتْ رجــالا

ولعلّه ملاحَظٌ هنا أنّ الجَمالَ، عند الشّاعر، لا ينبغي أن يكون من دون جَلال. بل إنه يستغني عن الجَمال حين يكون في ذلك إيجادٌ لـ «الجلال». ولا ريبَ في أنّ «القَفْر» و «أمواج الرمال» و «الجَدْب» جميعًا مَجَالٍ للجَلال متمثِّلًا بنماذج من المغالَبة والقَهْر والعنَت والقوّة. وكأنّ الجَلالَ ينبغي أن يظلّ ماثِلًا ليحيا الجمالُ تحت رايته. ولعلّ ما يُحيط ببعض الزّهْر من شوكٍ ضَروريٌّ لإبقائه ناضِرًا جذّابًا. إنّ ذاكرة الشّاعر تختزن مادّةً هائلة من صُوَرٍ وأحداث ونماذج، وهي تُستدعى حين يريدها الشّاعر كلَمْح البصَر، وهو أمرٌ عرفه النّقّادُ عند شكسبير مثلًا. وليس بعيدًا أنْ يتذكّر عمَرُ أنّ الجَمالَ وحْدَه كثيرًا ما كان مدعاةَ نَهْبٍ واغتصاب، فيكون من حظّ جَلالٍ يحميه. وتاريخُ الإنسانية يشهد لهذه المقولة، كما تنتصر لها فكرةُ المرأة العربية التي قرّعت أبا عبد الله الصّغير (آخر ملوك بني الأحمر في الأندلس)؛ لأنه لم يَحمِ وطنه، فخرج منه هائمًا على وجهه راضيًا بالإياب، حيث قالتْ له بلسان أحَد الشّعراء فيما بعْدُ:

ابــكِ مثْــلَ النّــساءِ مُلْكًــا مُــضاعًا لــم تحــافظْ عليــه مِثْــلَ الرّجَــالِ

ولا نستغربُ بعد هذا تضحيةَ أبي ريشة بالجَمال تطلّبًا للجَلال. بل إنه يرى ضمنًا أنّ الوجودَ الحقيقيّ مرهونٌ بشيء من العَناء والعنَت. وما أجملَ ما يحدِّثنا فيلسوفُ الشّرق العلّامةُ محمّد إقبال عن أعمار الدّوَل التي يقول إنها تبدأ بقَناةٍ وتنتهي بقَينة، وبين القَناة والقَيْنة يمتدّ الجَمالُ المحفوفُ بالجلال فيؤول إلى جَمالٍ بلا جَلال، ويكون الاضمحلالُ والتّلاشي. وقلّ أن تخلو تجربةُ عُمَر من هذا «التّجاور» بين حِسّ الجَمال وحِسّ الجَلال، بل إنّ إرث الأجداد للأحفاد ليس إلّا أثرًا من آثار صُوَرٍ لتجلّيات الجَلال. ولذلك يقول عمر في قصيدةٍ أخرى عنوانُها «بلادي» (الدّيوان، ص ٤٥٠)، وقد ألقاها في حفل تأبين السّياسيّ الزّعيم سَعْد الله الجابريّ:

هيكلَ الخُلْدِ لا عدتْك الغوادي ... أنتَ إرْثُ الأمجادِ للأمجادِ

بوركتْ في هَواكَ كلُّ صلاةٍ ... صعّدتْها حناجرُ العُبّادِ

منكَ هبّتْ سُمْرُ الرّجالِ وأدمتْ ... حاجبَ الشّمسِ بالقَنا الميّادِ

والمروءاتُ، كلُّ ما حملتْها البيدُ - ... في طولِ سَيرِها مِنْ زادِ

هتفَتْ بالجهادِ حتّى تشظّى ... كلُّ تاجٍ على صخورِ الجهادِ

هكذا يرسمُ الشّاعرُ الطّريقَ لأمّته، وإنّه طريقٌ واحِدٌ، طريقُ سُمْر الرّجال، الذين يمتشقون بأيديهم القَنا الميّاد، فيُدْمون حاجبَ الشّمس، وتتشظّى «تيجانُ الباطل» على صخور الجهاد. تلكم ثمرةُ الجهاد، وهو شكلٌ عالٍ من أشكال تجلّي الجَلال؛ لأنّ أساسه الصّبرُ والمغالَبة والقوّة. وتظلّ «البِيد» عند عُمَر رمزَ مثَلٍ أعلى جلاليّ موظّفٍ لتحقيق الجَمال. ولا شكّ أنّ الأمر يرتبط هنا بأشخاصٍ تاريخيّين، جاؤوا إلى هذه الحياة فأحدثوا انعطافًا في ركبها، وهم رُسُلٌ، وأبطالٌ من مِثْل عمر بن الخطّاب، وخالد بن الوليد،

وأبي عبيدة، وسواهم. ويقف الشّاعرُ في قصيدته السّابقة على قبر سَعْد الله الجابريّ، ويستشرف الأفقَ البعيد، أفقَ المستقبل الآتي، فيقرأ في صحيفةٍ من صحائفه أنّ الخلودَ من حظّ أناسٍ قدّموا لأمّتهم كلّ نفيس، وقضَوا في معارج إعلائها ورفع راياتها:

وغدًا تهدأ الشّجونُ، ويخبو ... لاعجُ الشّوقِ في الضّلوع الصّوادي

وتمرّ الأجيالُ سائلةً: مَنْ ... كان سَعْدٌ، وما لَهُ من أيادي

مَنْ تَراه بين الملوك وبين الـ ... ـفاتحينَ الغُزاةِ والقُوّادِ

أيها السّائلونَ، كمْ زُيّف الدّرُّ ـ وأمسى قلائدَ الأجيادِ

كمْ قُبورٍ تنفّس الطِّيبُ منها ... ما حدا باسْمِها على الدّهرِ حادِ

ربّ ثاوٍ وراءها كان في قا ... فلةِ الحقّ خيرَ ساعٍ وفادِ

ودَمُ المؤمنينَ ما ضاعَ عند الله ـ أجْرًا، إن ضاعَ عندَ العِبادِ

وأساسُ التّقويم عند عُمَر هو جَلالٌ مُفْضٍ إلى جَمال؛ ولا يستحقّ الثّناءَ من أبناء الأمّة إلّا من قدّم في محراب الجَلال برهانًا. وفي هذه القصيدة ينتقي الشّاعرُ أحدَ المواقف النّبيلة لسَعْد الله الجابريّ، وذلك حينَ يقبِض المحتلُّ الفرنسيّ على رفيقه في الجِهاد، إبراهيم هنانو، ويأتون به مثخنًا بالجراح، ويسألونه عن صَحْبه وعمّن زوّده بالسّلاح في موقفٍ مرعب. فيُطلّ سعْدٌ ثابتَ الجَنان، ويعلن مسؤوليّته:

سألوهُ عنْ صحْبِه فأبى أنْ ... يُقفِرَ الغابُ مِنْ حِمى الآسادِ

فسَرى الصّمتُ، يحبسُ النّفَسَ ـ المتْعَبَ في رَهْبَةِ القضاء البادي

وإذا زأرةٌ يموجُ لها الجَمْعُ ـ وتَذْوي صَخّابةَ الإرعادِ

وإذا سَعْدٌ الأبيّ مُطِلٌّ ... ثابتَ العَزْم مطمئنَّ الفؤادِ

صاحَ: إنّي فرنْدُ كلّ حُسامٍ شهرتْه كفُّ العُلا للجِلادِ
كيف أغفُو على فِراشِ الأقاحي وهَنانو على فِراشِ القَتادِ

ويقرّ بأنّه هو الذي قدّم له السّلاحَ، وياجَمالِ الموت حين يكون في سبيل قضيّة:

أنا زوّدتُه بما أبقتِ الأيّامُ - فينا، من عُدّة وعَتادِ
فاغسِلوا ذلّ كيدِكمْ بدِمائي واحمِلوا هامتي على الأعْوادِ
حبّذا الموتُ إن رأيتُ على موتي - حياةً لأمّتي وبلادي!

ولعلّ البيتَ الأخير خيرُ ما يصوّر ما قصَد إليه العَرْضُ، وهو الموتُ المفضي إلى حياة؛ أي الجَلالُ المفضي إلى جَمال.

وإذا كنّا قد قلْنا إنّ تجربةَ عُمَر الشّعريّةَ قلّما تتجاوز هذا المحور الثنائيّ: هوى الجَمالِ الأنثويّ، وهوى الوطَن والأمّة، فإنّ ما يَدخل في صميم هذه التّجربة «أشدُّ جراحِ الأمّة إيلامًا»؛ جُرْحُ فلسطينَ الذي لا يندمل. ويرى عُمَر، باستشراف الشّاعر وحدْسه، أنّ طريقَ الخلاص دائمًا هو طريقُ «الجهاد». وما العروبةُ لولا قبسٌ من ضياء النّبوّة. ما قيمةُ الحشْد البشَريّ لولا أثارةٌ من رُوحٍ إلهيّ يقلب الموازينَ ويغيّر الأشياء. وضَياعُ فلسطينَ يعني ضياعَ جزء هادٍ من سَنا النّبوّة:

أيْ فِلَسطينُ، ما العُروبةُ لولا قَبَسٌ مِنْ سَنا النّبوّةِ هادِ
كلُّ حرْفٍ منها لهاةٌ من العلْياءِ - سالتْ كريمةَ الإنشادِ
كيف لا تَمْشِقُ النّجومَ ذِيادًا عن حِمى السيّد المسيح الفادي

أمّا الدّرْسُ الفذّ الذي تعلّمه عُمَر من الوجود فهو دَرْسٌ واحِدٌ، دَرْسُ الجَلال الذي يحمي الجَمال:

إنّهــا سُــنّةُ الوجــودِ، فــشَعبٌ   لبقـــاءٍ، وآخَـــرٌ لنفـــادِ

فعــلى الحـــادثاتِ أنْ تتــوالى   وعلينـــا الوقـــوف بالمرصـــادِ

والحقّ أنّ صورةَ العالَم الذي نحيا فيه اليومَ تُرينا مبلغَ صِدْق هذا الحَدْس الشّعريّ، الذي باح به الرّوحُ الشّعريّ عند عُمَر أبي ريشة، عالَمِ الغالِب والمغلوب. ولا ينبغي أن يُنسى هذا المبدأُ في غمرةِ مثاليّة يدعو إليها أناسٌ بالقول ويفعلون نقيضها في الحياة. وقد أتقن العربُ في حينٍ من الدّهر هذا الدّرْس، وطبّقوه في ساحات الحياة، وآتى أُكلَه حضارةً لا نزال إلى اليوم نعشو إلى ضيائها.

وربّما كان أظهرَ مثالٍ لتركيبة الجمال والجلال عند عُمَر ما جاء في قصيدته الموسومة بـ«في طائرة»، وقد نظَمَها سنة ١٩٥٣م، حين كان في رحلة إلى الشيلي، وكانت إلى جانبه حسْناءُ إسبانيوليّة، تحدّثه عن أمجاد أجدادها القُدامى، العرب، وهي لا تعرف جِنسيّةَ محدّثها. يقول:

وثبــتْ تَــستقربُ الــنّجمَ مجــالا   وتهــادتْ تــسحبُ الــذّيلَ اختيــالا

وحِيـــالي غـــادةٌ تلـــعبُ في   شَـــعْرِها المـــائجِ غُنجًـــا ودَلالا

طَلْعـــةٌ رَيّـــا وشيءٌ بـــاهرٌ   أجمـــالٌ؟ جَـــلَّ أن يُـــسْمى جَمـــالا

فتبـــسّمتُ لهـــا فابتـــسمتْ   وأجالـــتْ فـــيَّ ألحاظًـــا كُـــسالى

وتجـــاذبْنا الأحـــاديثَ فـــما   - انخفـضتْ حِـسًّا ولا سَـفَّتْ خَيـالا

كـــلُّ حَـــرْفٍ زَلّ عـــن مَرْشَـــفِها   نـــثَرَ الطِّيـــبَ يمينًـــا وشِـــمالا

قلـــتُ يـــا حـــسْناءُ مَـــنْ أنـــتِ ومِـــنْ   أيِّ دَوحٍ أفـــرعَ الغـــصنُ وطـــالا؟

فَرَنـــتْ شـــامخةً أحـــسبُها   فـــوقَ أنـــسابِ البرايـــا تتعـــالى

وأجابتْ: أنا مِنْ أندلسٍ جنّةِ الدّنيا سهولًا وجبالا

وجُدودي، ألمحُ الدّهرَ على ذكرِهمْ يطوي جناحَيه جَلالا

بوركتْ صحراؤهمْ كمْ زخرتْ بالمروءات رِياحًا ورِمالا

حمّلوا الشّرقَ سَناءً وسَنًى وتخطَّوا ملعبَ الغرْبِ نِضالا

فنما المجْدُ على آثارِهمْ وتحدّى، بعْدَ ما زالوا، الزّوالا

هؤلاءِ الصِّيدُ قومي فانتسبْ إن تجدْ أكرمَ مِنْ قومي رجالا

....

أطرقَ القلْبُ، وغامتْ أعيني برؤاها، وتجاهَلْتُ السّؤالا

على هذا النّحو يؤول الجمالُ في صَداه الأخير إلى جَلالٍ عند هذا الشّاعر الكبير. ويغدو نَزْرًا يسيرًا أن ترى في العالَم الشّعريّ لهذا الشّاعر جمالًا لا يلابسه جَلال. وأحسَبُ أنّ هذا منهجٌ خاصّ يشترك فيه عُمَر، إلى حدٍّ ما، مع عدد من مشاهير شُعراء العالَم. ومصدرُه، فيما يخيَّل إلينا، تكوّنٌ روحيٌّ خاصّ لا يقف عند ظواهر الأشياء، بل يجوز ذلك إلى اللّباب والجواهر، فتكون من ذلك هذه المزاوَجةُ الرّائعة بين تجلّياتٍ للجَمال والجَلال.



إشراقاتُ الحضارة العربيّة الإسلاميّة
في باصرة الدّكتور شوقي أبو خليل

تُبرز قائمةُ مؤلّفات الدكتور شوقي أبو خليل باحثًا فعّالًا في ميدان الثّقافة العربيّة الإسلاميّة في الوقت الرّاهن. والمستيقَنُ أنّ المرحلة التي قدّم فيها الدكتور أبو خليل مؤلّفاته لا تمثّل ـ على الحقيقة ـ لحظاتِ ازدهار في عمر الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، على الجملة، بل يمكن القولُ بحَيدة تامّة: إنّ جمهرة المؤمنين بعبقريّة هذه الأمّة وتميّزها كانوا في موقف الدّفاع، فحسب. فقد قويت جبهةُ المهاجمين، وتعدّدت أسلحتهم، وأعلنوا مقاصِدَهم ومراميهم.

وليس غريبًا في هذا السّياق التاريخيّ لحال الثّقافة العربيّة الإسلاميّة أن يقف أبو خليل في جبهة المنافحين الأشدّاء في معركة الدّفاع عن قِيَم الأمّة. ويجد الرّجل في تخصّصه في التاريخ مجالًا رحْبًا لإبراز الحقيقة، والانتصار لها، والدّعوة إليها. وفي كلّ ما قدّم د. أبو خليل من مؤلّفاتٍ ومقالاتٍ ومحاضرات كان لسانُ حاله يردّدُ:

أولئــك آبــائي، فجئنــي بمــثلِهمْ   إذا جمعتْنــا، يــا جريــرُ، المجــامعُ

ليس لأنّ الماضي هو وحدَه ما ينبغي أن نقف عنده، دون أن نتجاوزه إلى الحاضر والمستقبل، بل لتأكيد أنّ حضارة الإسلام العظيمة أثمرت خيرَ الجنى وأسماه وأروعه.

والدّعوةُ المفهومةُ هنا دعوةٌ إلى سياقٍ حضاريّ إيمانيّ عِلْميّ، ينبتُ رجالًا كأولئك الذين أنبتتهم تربةُ الإسلام إبّان ازدهار المسْلِمين وقوّتهم.

ويفهم متأمّلُ آثار الدكتور أبو خليل أنّه مشدودٌ إلى هذه الكينونة الحضاريّة التي أنبتت هذا النباتَ الحسَن، وإلى تأكيد أنّ البناء على أسسها قمينٌ بإعادة النماء والقوّة إلى أمّة العرب المسْلِمين.

ولم تقف جهود الدكتور أبو خليل عند إبراز هذا السّياق الحضاريّ المتميز، بل انشغل كثيرًا بالرّدّ على من ينالون منه ويدلّسون عليه، ويتغاضون عن إنجازاته. وكأنّه يردّدُ مقولة الشّاعر العربيّ الكبير عمر أبو ريشة:

أنــا مِــنْ أمّــةٍ أفاقــتْ عــلى المــجْـــدِ، وأغفــتْ مغموســةً في الهــوانِ
عرشُــها الــرّثُّ مــن جِــراب المغــيريـــنَ، وأعلامُهـــا مـــن الأكفـــان

وليس من شأني هنا أن أعرض لقيمة الإنجاز الذي حقّقه الدكتور أبو خليل في كلّيّته، بل سأقصُرُ الحديث في المتّسع المتاح هنا على واحدٍ من آثاره الكثيرة، وهو كتابُه الذي يحمل العنوان: (الحضارةُ العربيّة الإسلاميّة)، وموجز عن الحضارات السّابقة.

وقد أتيح لي أن أدرّس بعض مباحث هذا الكتاب لطلّاب قسم اللّغة العربيّة في بلدة الزّنتان في الجماهيريّة الليبيّة في مطلع التسعينيّات من القرن المنصرم، عندما كنتُ مُعارًا إلى ما عُرف بعدُ بـ (جامعة الجبل الغربيّ) في ليبيا. والكتابُ الذي درّستُ بعضًا من مباحثه آنئذٍ جزءٌ من الكتاب الذي صدر في صورته الكاملة عن دار الفكر في دمشق عام ١٩٩٤م.

والحقّ أنّ الكتابَ ـ خاصّة في الصّورة التي ظهر عليها أخيرًا ـ على قدرٍ كبير من

القيمة؛ لأسباب كثيرة، أكتفي هنا بالإشارة إلى واحدٍ منها، إخاله أساسيًّا لدى من يتصدّى للحديث عن الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

وما أعنيه هنا أنّ الدكتور أبو خليل انبرى للكتابة عن حضارة أمّته العظيمة من موقع الأهليّة العِلْميّة والشّعوريّة. وتعني الأهليّةُ العِلْميّةُ عندي الإلمامَ التّامّ بعناصر المادّة العِلْميّة بالتقاطها من مظانّها البعيدة، وبلورتها في صياغات قادرة على تقديمها التّقديم العِلْميّ المنشود. وقد أثبت الدكتور أبو خليل في هذه الوجهة براعةً واضحة المعالم أهّلته لأن يجمع بين المادّة العربيّة الإسلاميّة الأصيلة، التي تثبتُ قائمةُ مصادره فيها خبرةً واسعة وعمقًا يُغبط عليهما، وبين المادّة الغربيّة الحديثة التي تتكئ في كثير من الأحيان على معطيات عِلْميّة رصينة. ويتراءى لي أنّ الدكتور أبو خليل يحسن قراءة المتون المكتوبة بالإنكليزيّة، وربّما الفرنسيّة، وقد عَوّل عليها في مواضع من كتابه.

أمّا ما أسميتُه (الأهليّة الشّعوريّة)، فأعني به: قوّة الانتماء الذي يبديه المؤلّف نحو أمّته. وإخال أنّ هذا العنصر من أبرز العناصر التي ينبغي أن يتحلّى بها من يهيّئ نفسه للكتابة في شأن من شؤون الثّقافة العربيّة الإسلاميّة. وأستطيع أن أصف من يمتلكُ المَلَكتَيْن المشار إليهما بـ (العارف المحبّ).

وقد عبّر المفكّر والشّاعر الإسلاميّ الكبير محمّد إقبال (ت ١٩٣٨م) في قصيدتَيه الرّائعتين المترجمتين إلى العربيّة (شكوى وجواب الشّكوى) عن حاجة الأمّة إلى هذا الصنف من المفكّرين العشّاق، وبيّن أنّ غيابهم عن السّاحة من أسباب تخلّف المسْلِمين:

أرى التفكيرَ أدركه خمولٌ ... ولم تبقَ العزائمُ في اشتعالِ

وأصبحَ وعظُكم من غير سِحْرٍ ... ولا نورٍ يطِلُّ من المقالِ

وعنـــد النّـــاسِ فلـــسفةٌ وفِكْـــرٌ ولكـــنْ أيـــن تلقـــينُ (الغـــزالي)

وجلجلـــــةُ الأذانِ بكـــــلّ أرضٍ ولكـــنْ أيـــن صـــوتٌ مـــن بـــلالِ

منـــائرُكمْ علـــتْ في كـــلّ حـــيٍّ ومـــسجدُكمْ مـــنَ العُبّـــادِ خـــالي

وأقول باطمئنانٍ تامّ: إنّ الدكتور أبو خليل كتب في الحضارة العربيّة الإسلاميّة بهذا المزاج الذي يجمع بين سَعة المعرفة وحرارة العِشْق لهذا الصّنيع، الذي يقدّمه لأبناء أمّته. وإخاله عبّر تمامًا عن روح الإسلام الحضاريّ والعِلْميّ حين استشهد في أوّل كلام قاله في المقدّمة بالكريمتين:

(ياأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عَندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) [الحجرات: ٤٩/ ١٣].

(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) [الإسراء ١٧/ ٧٠].

ولعلّ أظهر خصيصةٍ للحضارة العربيّة الإسلاميّة أنّها أُسّست على مبدأ تكريم الله تعالى بني آدم، أي: تكريم الإنسان الحامل للأمانة، أيّا كان هذا الإنسان. ومن هنا أشرقت شمسُ الإسلام على أرجاء البسيطة تحمل لخَلْق الله جميعًا النّور والهداية والصّلاح. وقد جعل ذلك كلُّه علَمًا كبيرًا كمحمّد إقبال ينشد:

أنـــا أعجمـــيُّ الـــدّنّ لكـــنْ خمـــرتي صـــنْعُ الحجـــازِ وكَرْمهـــا الفينـــانِ

إن كـــان لي نغـــمُ الهنـــودِ ولحـــنُهم لكـــنّ هـــذا الـــصوتَ مـــن عـــدنانِ

ويؤنسُ المتأمِّلُ الرّوحَ الحضاريّ الإسلاميّ الذي صدر عنه الدكتور أبو خليل حين يجده يُثني في السّطر الثاني من مقدّمة كتابه على نَبيّ هذه الأمّة، مُحمّد بن عبد الله عليه الصّلاة والسّلام القائل «وزن حِبرُ العلماءِ بدَم الشهداء، فرجح عليه». ويُفهم من ذلك أنّ

الرّجل يرى ـ من وجهة نظر إسلاميّة جديرة بالاحترام ـ أنّ التأليف في نُصرة الحقيقة التي جاء بها الإسلامُ العظيم ضربٌ من البذْل يفوق الجهاد في ميدان القتال. ولعلّك لا ترى الدكتور أبو خليل يُغفِل هذا التصوّر. ولسنا نغادر الحقيقة حين نزعم أنّ الأمّة ظلّت بخير ما بقيت تأخذ بهذا المبدأ، وتجعل كلّ جهد فكريّ وعِلْميّ إنّما يقدّره الله وحْدَه سبحانه.

ويقدّم الدكتور أبو خليل أكثر من تعريف للحضارة يستمدّها من مصادر عربيّة وغربيّة، وينتهي به المطافُ إلى تعريف بدا أكثر دقّةً وشمولًا، وذلك حين يقول: «إنّ الحضارةَ هي محاولاتُ الإنسان الاستكشافَ والاختراع والتفكير والتنظيم والعمل على استغلال الطبيعة؛ للوصول إلى مستوى حياة أفضل، وهي حصيلةُ جهود الأمم كلّها» (الحضارة العربيّة الإسلاميّة ص ٢٠).

ويلاحظ المتأمّل هنا أنّ الدكتور أبو خليل يسلّم بالرأي الذي يقول: إنّ مواجهة الظروف القاهرة في بيئة معيّنة تساعد على ظهور حضارة متقدّمة إلى حدّ ما. والحقّ أنّ مثل هذا التصوّر يحظى بكثير من أسباب الصحّة. وثمّة أشياءُ أُخر كان ينبغي أن تعطى اهتمامًا خاصًّا، كقضية الوَحْي الذي أتى به الرّسُلُ عليهم الصّلاة والسّلام، وهو ضربٌ من المعرفة الإلهيّة يبيّن للناس الكيفيّة التي ينبغي أن يتعاملوا بها مع أشياء الوجود، كما يبيّن كتابٌ سماويّ مثلُ القرآن الكريم الخطوطَ العامّة لنشأة حضارات التاريخ، والعواملَ التي عملت على ازدهارها وارتقائها، وتلك الأخرى التي قوّضت أركانها. وإنّه في هذه النقطة بالذات كان لا غنى عن الحديث عن خصوصيّات حضاريّة لحضارات الأمم المختلفة؛ ذلك أنّ العقل الغربيّ المادّيّ لا يرى سوى وجهٍ واحد من عوامل ظهور الحضارات، وليس في وسعه أن يرى الأسباب الحضاريّة المتوارية وراء غِلالة العالَم المادّيّ.

ثمّة إشراقاتٌ داخليّة بعثها الإسلامُ في نفوس المؤمنين به وقلوبهم وعقولهم؛ لينبثق من ذلك بعد أمدٍ قصير عمرانٌ حضاريّ تكلّم بلُغة السّماء فوق هذه الأرض.

وثمّة شواهدُ وأدلّة تبدو في غاية البساطة والضآلة، ولكنّها في ميدان الحركة والفعل على قدر كبير من الأهمّيّة. ألَمْ يقلْ نبيّ هذه الأمّة عليه الصّلاة والسّلام: «مَنْ بدا جفا»؟ أي: من سكن البادية غلُظ طبعه وخشن. ثمّ إنّه ما كان يأذن بسهولةٍ بالخروج من الحاضرة إلى البادية. ولستُ هنا في مقام من يعدّد أسباب التحضّر ذات المصدر الغيبيّ، بل أجد نفسي أسترق المثالَ لأقدّمه في مضيق البحث في أسباب نشوء الحضارات.

والصّحيحُ أن الدّكتور أبو خليل لم يغفل ما نحن في صدده تمامًا، بل كان الأمرُ ـ فيما يرى ـ في حاجة إلى مزيد استجلاء لطبيعة (النموّ) في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. هذا النموّ الذي اعتمد أساسًا على رؤية المسْلِم أنّ كلّ ما في السّماوات والأرض بما فيه الإنسان، هو مُلْكٌ لله سبحانه. ومن هنا بدا للمسْلِم، المتخلّي عن مُراده الطّالب لمراد الله، أنّ كلّ خطوةٍ يخطوها يجب أن تكون خالصةً لمولاه.

ومن هنا نفهم مقالة ذلك الجندي المقاتل في جيش عمر على لسان شاعرٍ عربيّ حديث:

إنّـا نقاتـلُ كـي يـرضى الجهـادُ بنـا ولا نقاتـلُ كـي يـرضى بنـا عمـرُ

وقد حدّد الدكتور أبو خليل في هذا المجال عددًا من المعايير التي توضع في الحسبان عند تقييم أي مظهر حضاريّ. وجعل في طليعة ذلك «النظرة إلى الإنسان وموقعه ومكانته في إطار هذه الحضارة، وفي إطار الفلسفة السّياسيّة والاجتماعيّة السائدة» (الحضارة ص ١٠). وهداه التأمّلُ إلى عدد من الدّعائم التي قام عليها صرحُ الحضارة العربيّة الإسلاميّة التي لاحظ أنّها هي الحضارة الحقيقيّة.

وأهمّ هذه الدعائم فيما يرى: الإيمانُ بالله الواحد الخالق قيّوم السّماوات والأرض.. واحترامُ العقائد الأخرى.. وفرْضُ العِلْم على المسْلِمين جميعًا، ورفعُ مكانة العِلْم والعُلَماء.. وجعْلُ التكافل الاجتماعيّ سِمَة الإيمان، وإنزالُ السّلوك الطّيّب والخلُق القويم مُنزَلًا عَليًّا (الحضارة ص ١١ ـ ١٣).

ويرى الدكتور أبو خليل أنّ للحضارة ستّة مظاهر أو مجالٍ هي : المظهر السياسيّ، والمظهرُ الاقتصاديّ، والمظهرُ الاجتماعيّ، والمظهرُ الدّينيّ، والمظهرُ الفكريّ، والمظهر الفنّيّ. وقد حكمت هذه التجلّياتُ آفاقَ المادّة العِلْميّة التي عرضها في الحيِّز الذي خصّ به الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

وقد كان الدكتور أبو خليل موفّقًا إلى حدّ كبير حين تنبّه إلى المكوّنات الحضاريّة القديمة والأصليّة للبيئة التي انطلق منها الإسلام، فقدّم مادّة طيّبة في حديثه عن حضارة الشّعوب التي دخلت في دين الله أفواجًا في بلاد الرّافدين والشّام، ووادي النيل وفارس، وبلاد ما وراء النّهر. ويساعد ذلك قارئَ كتابه على فهم الإطار العامّ، أو الحاضن، الذي نشأت فيه حضارة الإسلام، والمعطى التاريخيّ والحضاريّ والعقليّ الذي أفادت منه وأضافت إليه وتقدّمت به.

ولعلّ من الأسئلة الخطيرة التي يثيرها الدكتور شوقي أبو خليل قبلَ مباشرة موضوع الحضارة العربيّة الإسلاميّة هذا السّؤال: هل هناك حضارة عربيّة إسلاميّة؟ وقد هيّأه هذا لتقديم مفهوم سديد للحضارة يجعلها صنيعًا مشتركًا للإنسانيّة كلّها، وذلك حين يقول: «الحضارةُ بساطٌ نسجته وتنسجه أيدٍ كثيرة، كلّها تهبه طاقاتها، وكلّها تستحقّ الثناء والتقدير، ولا ننكر أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة اعتمدت في نموّها

وتطوّرها وازدهارها على حضارات عربيّة وشرقيّة سبقتها، ولكنّها واصلت العطاء، وقدّمت إلى بساط الحضارة ما طُلِب منها وأكثر» (الحضارة ص ١٨٥).

ويلحظ المتأمّل مرّةً أخرى أنّ الدكتور أبو خليل كان شديد الانشغال بما يمكن تسميتُه (لَيّ عنق الحقيقة) ابتُلي به عدد كبير ممّن أرّخوا للحضارة الإنسانيّة، من الغربيّين وغيرهم. أولئك الذين أرجعوا إلى الإغريق كلّ فضل في بناء الصرح الحضاريّ الإنسانيّ. ويؤكّد الدّكتور أبو خليل وجهة النّظر المقابلة التي تذهب إلى أنّ الإغريق مُضيفون فقط إلى البُنيان الحضاريّ، وليسوا في حالٍ واضعي الأساس أو مخترعين. ويدلّل على مذهبه بشهادات مؤرّخين أوروبيّين للحضارة لم يُعمِهم التعصب ولم يستبدّ بهم روحُ الهيمنة، من أمثال ديورانت الذي يستشهد الدكتور أبو خليل بقوله: «إنّ اليونان لم ينشئوا الحضارةَ إنشاءً؛ لأنّ ما ورثوه منها أكثرُ ممّا ابتدعوه، وكانوا الوارثَ المدلّل المِتلافَ لذخيرةٍ من الفنّ والعِلْم، مضى عليها ثلاثةُ آلافٍ من السّنين، وجاءت إلى مدائنهم مع مغانم التّجارة والحرب» (الحضارة ص ١٨٥/ عن قصة الحضارة ٢/ ١٠).

ويُبرز الدكتور أبو خليل إسهامَ الحضارة الإسلاميّة في الحضارة الإنسانيّة في جملة أمور. ويؤكّد أنّ «المنهج العِلْميّ هو أجلُّ خدمةٍ أسدتْها الحضارةُ الإسلاميّة إلى العالَم؛ فالإغريق (اليونان) اقتبسوا ونظّموا وعمّموا ووضعوا النّظريّات، ولكنّ روحَ البحث والتدقيق والتحقيق للوصول إلى المعرفة اليقينيّة وطرائقَ العِلْم الدّقيقة والملاحظة الدّائبة، كانت عربيّةً في المزاج الإغريقيّ، والمسْلِمون هم أصحابُ الفضل في تعريف أوروبّة بهذا كلّه، فالعِلْمُ الأوروبّيّ مدينٌ بوجوده للمسْلِمين» الحضارة ص ١٩٠).

وللحضارة العربيّة الإسلاميّة أيضًا فضْلُ الحفاظ على الميراث الحضاريّ القديم

واليونانيّ وتسليمه إلى الأوروبيّين بعد استيقاظهم من غفوتهم في عصور الظّلام، وذلك بعد أن أقبل المسْلمون على هذا الميراث يقرؤون ويتأمّلون ويعدّلون وينظّمون ويضيفون.

وينتبه الدكتور أبو خليل إلى أمرٍ على قدر كبير من الأهمّيّة في شأن حضارة العرب المسْلِمين، وهو أنّه لأوّل مرّةٍ في تاريخ الإنسانيّة يغدو البحثُ والكشفُ وتعرّفُ خواصّ الأشياء والإفادةُ من الطّاقات الكامنة في موجودات الحياة في ظلّ الإسلام، جهودًا يكسب بها المسْلِمُ مرضاة ربّه سبحانه، ويحقّق بها فوزًا لا يني يطلبه ويسعى إليه بكلّ ما أوتي من قوّة؛ ذلك أنّها الحضارة التي أُوحي إلى نبيّها: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥)﴾ [العلق: ٩٦/ ٣ ـ ٥]. وإنّه من هذه الآية الكريمة وأمثالها انطلق في أرض الله موكبٌ حضاريّ من نوع جديد، موكب كان يرى في كلّ حركةٍ يتحرّكها الإنسانُ إمكانيّةً للظفر برضا الله سبحانه؛ وما أجملَ ما قال شاعِرُ الإسلام محمّد إقبال في هذا المعنى:

بلغـتْ نهايـةَ كـلَّ أرضٍ خيلُنـا ... وكـأنّ أبحُرَهـا رمـالُ البيـدِ
في محفِـلِ الأكـوانِ كـان هلالُنـا ... بالنّصر أوضحَ مـن هـلال العيـدِ
في كـلّ موقعـةٍ رفعْنـا رايـةً ... للمجْـدِ تُعلـن آيـةَ التّوحيـدِ
أمَـمُ البرايـا لم تكـنْ مِـن قبْلِنـا ... إلّا عبيـدًا في إسـار عبيـد
بلغـتْ بنـا الأجيـالُ حرّياتهـا ... مِـنْ بعْـدِ أصـفادٍ وذُلّ قيـودِ

وممّا يسجّل توفيقًا وإحسانًا لمؤلّف (الحضارة العربيّة الإسلاميّة) أنّه يفتتح فصول كتابه بآياتٍ كريمة، أو أحاديثَ نبويّة شريفة، أو أقوال مأثورة، تومئ مضموناتها إلى الإطار العامّ الذي يزمع الحديث فيه. ومن هذا القبيل أنّه حين شرع بالحديث عن

الحضارة العربيّة الإسلاميّة بما سمّاه (لمحة تاريخيّة) أورد في الجانب الأيسر من أعلى الصحيفة هاتين الآيتين : (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ (١٠٧) قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (١٠٨) [الأنبياء ٢١/ ١٠٧ ـ ١٠٨].

ويخال المدقّق أنّ هاتين الكريمتين تنطويان على جملة ما يميز الحضارة الإسلاميّة: فالنبيّ محمّد عليه الصّلاة والسّلام لم يُرسل إلّا رحمةً للعالمين. وما أوحي إليه من ربّه إنّما هو توحيدُ الألوهيّة، والمطلوبُ ممّن أُرسل إليهم إنّما هو التسليمُ بذلك تسليمًا مطلقًا.

وقد حكمت هذه المبادئُ حركةَ المجتمع المسْلِم في الآفاق جميعًا، وهكذا بدأ الدّكتور أبو خليل حديثَ الحضارة العربيّة الإسلاميّة بخلاصة سريعة لحياة الرّسول الأكرم عليه الصّلاة والسّلام منذ الولادة إلى الانتقال، مُتْبعًا ذلك بالحديث عن خلفائه الرّاشدين الأربعة رضوانُ الله عنهم وشيء من سِيَرهم، ثم ما أعقب ذلك من سلسلة الدّول الإسلاميّة المتعاقبة.

ويَلفت الانتباهَ في حديث الدكتور أبو خليل عن تاريخ الحضارة إعطاؤه حيزًا واضحًا لعوامل الاضمحلال والتقهقر التي تفتك بالدّول الرّاعية للحضارات. ففي حديثه عن الدّولة الأمويّة مثلًا يقول: «سقطت الدّولة الأمويّة سنة ١٣٢هـ = ٧٥٠م لأسبابٍ كثيرة؛ منها نظامُ ولاية العهد الذي أوصل إلى الحُكْم أحيانًا مَنْ ليس أهلًا له.. والرّوحُ العصبيّة هي السّببُ الثّاني لسقوط الدّولة الأمويّة، تلك الرّوح التي بُعثت بين القبائل العربيّة، كما بدأ التعصّبُ للعرب يظهر على الألسنة، وفي نتاج الفكر، وفي سياسة الدّولة» (الحضارة ١٩٩ ـ ٢٠٢).

ومثلَ هذا فعلَ عند حديثه عن سقوط دولة بني العبّاس والدّويلات التي قامت على

أنقاضها في بلاد الإسلام، ويُنبئ مثلُ هذا الاهتمام بعوامل الانحدار، بقَصْدٍ إلى الاعتبار والاتّعاظ؛ وهو أساسٌ من الأسس الكبيرة التي ألحّ القرآنُ الكريم على أن يبني الخلْقُ عليها تفكيرهم وتصوّرهم وسلوكهم، وذلك في الكثير الكثير من مثل قول الله سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ.. ﴾ [يوسف: ١٢/ ١٠٩]، وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللهُ عَلَيْهِمْ﴾ [محمّد ٤٧/ ١٠]. والآياتُ والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، وتشير في جملتها إلى مصدرٍ عظيمٍ من مصادر المعرفة بتأمّل حال الأقوام السّابقة.

على أنّ جمهرة حديث الدّكتور أبو خليل عن الحضارة الإسلاميّة دارت حول النّظام السّياسيّ والإداريّ للدولة العربيّة الإسلاميّة. ونجد ثمّة حديثًا مسهَبًا عن مصادر التشريع ونظام الحكم والخلافة والوزارة والإمارة والحِسْبة والقضاء وولاية المظالم والشّرطة والدّواوين وبيت المال والبريد والجيش والأسطول.

ويظلّ حديثُه عن سِمات حكومة الرّسول، عليه الصّلاةُ والسّلام، وخلفائه من المباحث التي تضفي على الكتاب قدرًا من الجدّة في الاستنتاج والبراعة في معالجة المسائل.

ويمكن القولُ: إنّ العقلَ المتأمِّل لحضارة الإسلام عند الدكتور أبو خليل متمتّعٌ بقدر كبير من حرّيّة الحركة والتبصّر، ربّما بسبب قراءاته الواسعة في القديم والحديث، وتأمّله جيّدًا لما يقول الغربيّون في شأن هذه الحضارة. ولعلّ في هذه النقطة خصوصيّةً لما كتب الدكتور أبو خليل ويكتب. والذي آذنُ لنفسي بقوله هنا هو أنّ الدكتور أبو خليل يدرك عِظَم المؤامرة وضخامة المخطّط، أليس هو ابنَ فلسطينَ الغالية التي تمتدّ سلسلةُ التّآمر الحديث عليها لما يربو على قرنٍ؟.

على أنّ ثمّة أمرًا آخر كانت عينُ عقلِ الدكتور أبو خليل ترنو إليه وهو يكتب عن حضارة الإسلام، وذلكم هو وحْدةُ المسْلِمين وأخوّةُ الإسلام، بل الأخوّة الإنسانيّة؛ ولذلك لستُ إخالُك تجد في (الحضارة العربيّة الإسلاميّة) ما يمكن أن يسيء إلى أحد من المسْلِمين أو غيرهم. ولعلّ الكثير ممّا أُخِذ على من كتبوا في تاريخ الإسلام وحضارته مبعثُه الإخلالُ بهذا المطلب. ويستحقّ منهج الدكتور أبو خليل في هذا الشّأن أن يكون أسوةً تُتمثَّل لدى من يتصدّون للتأليف في هذا المجال.

وحين ينتقل الدكتور أبو خليل إلى الحديث عن (الحياة الفكريّة) في ظلّ الإسلام يفتتح بقول رائع لأحمد تيمور من كتابه (المهندسون في العصر الإسلاميّ) هو قولُه عن العرب المسْلِمين: «لمّا ألقوا عصا التّسيار، واطمأنّت بهم الدّار، لم يلبثوا أن نشطوا للفَتْح الثّاني، وهو الفتح العِلْميّ، فأتوا في الفَتْحين على قِصَر المدّة بما لم يبق له مثيل في الأمم السّالفة، وكان من ذلك أنّهم ملكوا ناصيةَ العِلْم كما ملكوا ناصيةَ العالَم» (حضارة ص ٤٣٩).

والحقّ أنّ القدرة على انتقاء الشواهد معْلَمٌ من معالم تفوّق مؤلِّف (الحضارة العربيّة الإسلاميّة)، فيما يكتب. وتشدّ المرءَ هذه الحكايةُ التي يرويها في صدد الحديث عن تقدير ولاة أمر المسْلِمين للعِلْم وأهله، وذلك إذ يقول: «قال أبو معاوية الضّرير ـ وكان من عُلماء النّاس ـ : أكلتُ مع الرشيد يومًا فصبّ على يديّ الماءَ رجلٌ، فقال لي: يا أبا معاوية، أتدري من صَبّ الماءَ على يديكَ؟ فقلتُ: لا، يا أميرَ المؤمنين، قال: أنا، فقلتُ: يا أميرَ المؤمنين، أنتَ تفعل هذا؟ ودعوتُ له. فقال الرّشيدُ: إنّما أردتُ تعظيم العِلْم» (الحضارة ص ٤٤١).

وربّما كان من إضافات (الحضارة العربيّة الإسلاميّة) ما عمد إليه الدكتور أبو

خليل من ردّ شُبهات المبغضين، ودَحْض دعاوي المفترين الذين يجعلون شعارًا لهم المثَلَ الذي يُنسب إلى أحد أكاسرة فارس، وأورده الشّاعرُ العربيّ أبو نُواس في بيتٍ له، وهو: «مِنْ فُرصة اللصّ ضجّةُ السُّوق».

وقد اتسع المجالُ الذي خصّ به الدكتور أبو خليل صنيعَ هؤلاء في كتابه. ويقع في الصّميم من هذا التوجّه كلامُه، في تضاعيف الحديث عن المكتبات في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، على ما أعطاه عنوانَ (العصور الوسطى). وقد بيّن تحت هذا العنوان التجنّي الكثير الذي عمد إليه نفرٌ من الدّارسين، وذلك إذ يقول: «وبعد هذا كلّه، يقع بعضُهم في خطأ عظيم، عندما يعمّمون قائلين: العصورُ الوسطى عصورُ ظلام، وتحريقٌ للعلماء، ومحاربةٌ للمعرفة. وهذا حقّ لا ريبَ فيه، ولكنّه ينطبق هناك عندهم، في أوروبّة وحْدَها، عندما كانت تخاطب الإنسان بقولها: «أطِعْ وأنتَ أعمى». وهذا يقابله في الفترة ذاتها في حضارتنا العربيّة الإسلامية: (قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) [البقرة ٢/ ١١١]، و(قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلّا تَخْرُصُونَ) [الأنعام: ٦/ ١٤٧]. تحريقُ العلماء كان عندهم، هناك في أوروبّة لا في بغداد ودمشق والقاهرة وقرطبة. ثلاثُ مئة ألفٍ عوقبوا على آرائهم في أوروبّة؛ أُحرق منهم اثنان وثلاثون ألفًا أحياءً، كان منهم العالِمُ الطبيعيّ برونو (Brunoe) الذي قال بتعدّد العوالم، فحُكم عليه بالقتل وأحرق ميتًا، وعوقب العالِمُ الطّبيعيّ الشهير غاليلو بالقتل؛ لأنّه اعتقد بدوران الأرض حول الشمس، وحُبس دي رومنس في رومة حتّى مات، ثمّ حوكمت جثّته وكتبُه، فحُكم عليها بالحرْق» (الحضارة ص ٤٤٩ ـ ٤٥٠).

وعندما يَعرض الدكتور أبو خليل للمظهر العِلْميّ للحضارة العربيّة الإسلاميّة لا

يملك إلّا أن يكتب بنشوة وبهجة تطفح عباراته بأماراتها وأدلّتها. ولا يمكن فهمُ هذ
إلّا بما حمله أبو خليل بين جنبيه من إخلاصٍ لأمّته، وإدراك ممتاز للجوانب المشرقة في
إنجازها الحضاريّ، الذي ظلّ على امتداد قرون مَعينًا لارتقاء عقليّ وعِلْميّ لشعوب
وأجناسٍ ظلّت زمنًا طويلًا تبتهج بالظلام وتُعلي له المنازل.

وابتغاءَ بيان هذا الملحظ في سلوك الدكتور أبو خليل وهو يدوّن حضارة أمّته،
أدعوكَ إلى أن تصغي معي إلى هذه العبارات التي لا أشكّ في أنّ كاتبها كان يكتب وهو
ممتلئ بهجةً ورضا وإيمانًا بهذا الذي يقوله:« وهكذا...كان العلاجُ بالبيمارستان النُّوريّ،
الذي أنشأه نورُ الدّين بدمشق عام ١١٦٠م، مجّانيًّا للفقراء وللأغنياء سواء بسواء، دون
أن يكلّف المريضَ درهمًا واحدًا، بل كانوا يُمنحون لدى خروجهم من المستشفى ثيابًا
ونقودًا تكفيهم للعيش دون عمَل في فترة النقاهة». «لقد كانت المعالجةُ بالموسيقا،
والترويح عن المرضى وتسليتهم عن آلامهم بالقصّاصين والمنشِدين، ولمن يخرج من
البيمارستان عند بُرئه كسوةٌ، وخمسُ قِطَعٍ من الذّهب، إعانةً حتّى تنتهي فترة نقاهته».
«ولقد ظلّ ثلاثة قرون يعالج المرضى من غير أجْرٍ، ويمدّهم بالدّواء من غير ثمن،
ويقول المؤرّخون: إنّ نيرانه ظلّت مشتعلةً لا تنطفئ ٢٦٧ سنة» (الحضارة ص ٥٢٠).

أمّا الخاتمةُ التي أعدّها الدكتور أبو خليل لكتابه وأعطاها عنوان: (أثر الحضارة
العربيّة الإسلاميّة في النهضة الأوروبّيّة)، فقد جاءت خلاصةً مركّزة طيّبة لذلك التأثير
الفعليّ الذي تركته الحضارة العربيّة الإسلاميّة في نهضة أوروبّة. وإذا كان كثير من أقلام
الغربيّين يضيق ذرعًا بالحديث عن أيّ فضلٍ للعرب المسْلِمين على الغربيّين، فقد جاء
الدكتور أبو خليل لِيَضع يده على غير قليل من المصادر المهمّة التي أرّخت للحياة

العِلْميّة في الغرب، واعترفت بالآثار الطّيّبة لشَمْس الحضارة العربيّة الإسلاميّة في تُربة العِلْم الغربيّ والنهضة الغربيّة.

وفي هذا المعنى يقول الدكتور أبو خليل: «قامت صيحاتٌ عِلْميّة موضوعيّة منصفة، وعلى قلّتها أعطت حضارتنا وأعلامها الكبار جزءًا ولو يسيرًا من الحقّ والإنصاف، فكتابُ زيغريد هونكه (شَمْس العرب تسطع على الغرب) مشهورٌ معروف، وكتاب غوستاف لوبون (حضارة العرب) معروفٌ أيضًا، وقدّم ماكس فانتيجو كتابه (المعجزة العربيّة) Le Mircale Arabe، وفي مؤتمر الحضارة العربيّة الإسلاميّة الذي عُقد في جامعة برنستون في واشنطن عام ١٩٥٣م، تقرّر أنّ كلّ الشّواهد تؤكّد أنّ العِلْم الغربيّ مدينٌ في وجوده إلى الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وأنّ النهج العِلْميّ الحديث القائم على البحث والملاحظة والتجربة، والذي أخذ به علماء أوروبّة، إنّما كان نتاجَ اتّصال العلماء الأوروبيّين بالعالَم الإسلاميّ، عن طريق دولة العرب المسْلِمين في الأندلس» (الحضارة ص ٥٩٠).

وأمّا القولُ الأخير لنا في هذه المندوحة فهو أنّ الدّكتور شوقي أبو خليل، فيما أسداه للحضارة العربيّة الإسلاميّة من صنيعٍ طيّب مبارك، ليستحقّ من المخلصين من أبناء هذه الأمّة التبجيلَ والتقدير؛ فإنّ ما كتبه عن حضارة أمّته هو ذَوْبُ روحه الرّاقي وقلبه العاشق وعقله المستنير وخُلُقه السَّنِيّ. وقد أصاب الغرض وأزال المرض، فجزاه الله عن كلّ ما صنعَ خيرَ الجزاء، وحباه القوّة على العطاء، وأحسنَ إليه في هذه الفانية وفي الأخرى الباقية.



دَرْسُ إيزوتسو القرآنيّ في مرآةٍ عربيّة

«أقلُّ ما يجب أن يقوم به الباحثون المسلمون في هذا المجال أن

يعرِّفوا بإحسانِ المخلِص المنصف، وإساءة المسيء الجائر»

التّهامي نقرة

ملخّص البحث:

يرمي هذا البحثُ إلى استخلاص الرّؤية العربيّة لدراسات البحّاثة اليابانيّ توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu (١٩١٤ ـ ١٩٩٣م)، التي طبّق فيها مُعطياتِ فرعٍ من فروع علم الدّلالة Semantics في ثلاث دراساتٍ للقرآن. والدّراساتُ المعنيّةُ هي:

١ ـ اللهُ والإنسانُ في القرآن ـ دراسةٌ دلاليّة لنظرة القرآن إلى العالَم. وقد صدرت أوّلَ مرّة بعنوان

GOD AND MAN IN THE KORAN
Semantics of the Koranic Weltanschauung

عن معهد كيو للدّراسات الثقافيّة واللّغويّة في طوكيو عام ١٩٦٤م.

٢ ـ المفهوماتُ الأخلاقيّة ـ الدّينيّة في القرآن. وقد صدرت أوّل مرّة بعنوان:

THE STRUCTURE OF THE ETHICAL TERMS IN THE KORAN

عن معهد كيو المشار إليه قبلُ، عامَ ١٩٥٩م. ثمّ نُشرت معدّلةً عام ١٩٦٦م تحت عنوان:

ETHICO-RELIGIOUS CONCEPTS IN THE QUR'AN

٣ ـ مفهومُ الإيمان في عِلْم الكلام الإسلاميّ ـ تحليل دلاليّ للإيمان والإسلام.

وصدرت أوّلَ مرّة بعنوان:

THE CONCEPT OF BELIEF IN LSLAMIC THEOLOGY – A SEMANTIC ANALYSIS OF IMĀN AND ISLAM

عن معهد كيو نفسه عام ١٩٦٥م.

وأعادت مؤسّسةُ وَقْف الكتاب الإسلاميّ في ماليزية Islamic Book Trust نَشْرَ هذه الدّراسات الثلاث في تواريخ مختلفة بعد عام ٢٠٠٢م، في كوالا لامبور.

وقد نُشِرت ترجماتٌ عربيّة لهذه الدّراسات الثلاث، المؤلّفة أصلًا بالإنكليزيّة، بعناية الأستاذ الجامعيّ السّوريّ عيسى علي العاكوب، كاتب هذا البحث، وصدرت التّرجماتُ عن دار نَشْر الملتقى في مدينة حلب السّوريّة.

ويسعى البحثُ الذي بين أيدينا إلى تحقيق هدفه بتأمّل استجابات مجموعةٍ من الباحثين العرب لما أنجَزه إيزوتسو في هذه الدّراسات. ولكَوْن ترجماتِ هذه الدّراسات إلى العربيّة قد صدرت في سُورِية، جاء معظمُ هذه الاستجاباتِ من أساتذة جامعيّين سُوريين مهتمّين بتطبيق مناهج دَرْس حديثة في دراسة القرآن، ويتولّون غالبًا مناصبَ تدريسيّة في كلّيات الشّريعة. والطّابَعُ المميِّز لاستجاباتهم أنّها جاءت في صورة تعريفاتٍ بهذه الدّراسات، وبيانٍ لقيمة منجَزات علم اللّغة الحديث في فَهْم القرآن واستخلاص المبادئ العامة التي تحكم طريقةَ تقديم مقاصده وتحقيق أهدافه.

وسيقف البحثُ عند المسائل الآتية:

١ ـ إيزوتسو وجهودُه في الدّرس القرآنيّ.

٢ ـ موقع إيزوتسو في مخطّط الدَّرْس القرآنيّ الاستشراقيّ ومقاصده.

٣ ـ مواقفُ عربيّةٌ من منجَز إيزوتسو في الدّرس القرآنيّ:

آ ـ مواقفُ إعجابٍ وتقدير.

ب ـ مواقفُ انتقاصٍ وتحذير.

٤ ـ خلاصةُ استنتاجات البحث.

١ ـ إيزوتسو وجهودُه في الدّرس القرآنيّ:

وُلِد توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu في طوكيو عام ١٩١٤م، وتخرّج في جامعة كيو Keio University في طوكيو. وقد درّس في جامعة كيو هذه (١٩٥٤ ـ ١٩٦٨م)، وفي معهد الدّراسات الإسلاميّة في جامعة مكَل McGill University (مونتريال، كندا)، وفي المعهد الملكيّ لدراسة الفلسفة في إيران. وكان أستاذًا فخريًّا Professor Eméritus في جامعة كيو، وعضوًا في الأكاديميّة اليابانيّة. ترجم القرآنَ الكريم إلى اللّغة اليابانيّة؛ وتتمثّل أعمالُه الأخرى في:

ـ في الإنكليزيّة له: اللهُ والإنسان في القرآن God and Man in the Qur'an، والمفهوماتُ الأخلاقيّة ـ الدّينيّة في القرآن Ethico-Religious Concepts in the Qur'an، ومفهومُ الإيمان في عِلْم الكلام الإسلاميّ The Concept of Belief in Islamic Theology، ودراسةٌ مقارنة للمفهومات الفلسفيّة الرّئيسة في التصوّف والطّاويّة A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism (في مجلّدين)، ومفهومُ الوجود وحقيقته The Concept and Reality of Existence.

ـ وفي اليابانيّة له: تاريخُ الفكر الإسلاميّ History of Islamic Thought، والفلسفةُ الصّوفيّة Mystical Philosophy (في مجلّدين)، والثقافةُ الإسلاميّة Islamic Culture والوَعْيُ والذات Consciousness and Essence، والكونُ وأضداد الكون Cosmos and

Anti-Cosmos، وآثارٌ أخرى. وقد توفّي إيزوتسو في ١/ تموز من عام ١٩٩٣م.

ويلاحَظ في هذه الآثار عمقُ تحصيل إيزوتسو في الثقافة الإسلاميّة والفكر الإسلاميّ. كما يُلاحَظ رحابةُ الفضاء المعرفيّ الذي جال فيه عقلُه، إذ يُقال إنّه يُتقن عددًا كبيرًا من اللّغات الشّرقيّة والغربيّة؛ الأمرُ الذي هيّأ له، بمساعدة عوامل أُخَر، أن يُلمّ بخيوطٍ أساسيّة لنسيج ثقافات كثيرة في الشّرق والغرب. وفي شأن الإسلام وثقافاته واللّغة العربيّة، تُظهر آثارُه تمكّنًا واضحًا من الثقافة العربيّة القديمة في أصولها المختلفة. وجليّ تمامًا إتقانُه لغةَ الشّعر الجاهليّ ولغةَ القرآن الكريم. وتقدّم آثارُه الثلاثةُ التي ترجمناها إلى العربيّة، وأشرنا إليها قبلُ، دلائلَ قويّة على تمكّنه في مجال فهم النصوص القديمة في العربيّة، وتقديمه تعديلاتٍ لرواياتِ بعض النصوص، تبدو أدنى إلى الصّحة.

وفي مجال دَرْس القرآن خاصّةً قدّم إيزوتسو ثلاثَ دراساتٍ أُشير إليها قبلُ، وطبّق فيها مُعْطياتِ فرعٍ لعِلْم الدلالة Semantics يبيّنه إيزوتسو على هذا النحو: «إنّ عِلْمَ الدّلالة، كما فهمتُه، دراسةٌ تحليليّة للتعابير المفتاحيّة key-terms في لغةٍ من اللّغات ابتغاءَ الوصول أخيرًا إلى إدراكٍ مفهوميّ للنظرة إلى العالَم Weltanschauung لدى الناس الذين يستخدمون تلك اللّغةَ أداةً، ليس فقط للتحدّث والتفكّر، بل أيضًا، وهذا أكثرُ أهمّيّةً، لتقديم مفهوماتٍ وتفاسير للعالَم الذي يحيط بهم. وإذ يُفهم عِلْمُ الدّلالة على هذا النحو، يكون نوعًا ممّا يُسمّى بالألمانية Weltanschauungslebre، أي دراسةً لطبيعةِ النظرة إلى العالَم، وبنيةِ هذه النظرة، لدى إحدى الأمم في مرحلةٍ مهمّة من تاريخها، وذلك من خلال تحليلٍ منهجيّ منظّم a methodological analysis للمفهومات

الثقافيّة الرّئيسة، التي أنتجتْها الأمّةُ نفسُها وبلورتْها في المفردات المفتاحيّة الدّالّة key-words في لغتها [١].

والذي يبدو من استجابات عددٍ من دارسي القرآن العرب، في ثلاثِ السّنواتِ الأخيرة، أنّ هذه الدّراساتِ على قدرٍ كبيرٍ من الأهمّية، وتقدِّم في مبادئها النظريّة وفي تطبيقاتها أساسًا لدَرْس علميّ جديدٍ ومفيد للقرآن الكريم؛ وسيأتي في تضاعيف هذا البحث تفصيلٌ لمعظم هذه الاستجابات.

٢ ـ موقع إيزوتسو في مخطّط الدّرس القرآنيّ الاستشراقيّ ومقاصده:

امتلكتْ منجَزاتُ الفِكْر الاستشراقيّ منذ القرن الثامنَ عشر إغراءً دفع كثيرًا من المفكّرين المسلمين إلى الاهتمام بما كتبه المستشرقون عن الإسلام ومصْدَرَيه الأساسيّين، القرآن والحديث، ونبيّه العربيّ الذي بُعث بهذا الدّين [٢]. وقد حدّد بعضُ الباحثين العرب عواملَ هذا الإغراء بما يأتي: ١ـ حبّ الاطّلاع على آراء المفكّرين غير المسلمين في الإسلام وفي كتابه وفي نبيّه، و٢ـ الرّدّ على مطاعن المتعصّبين منهم على الإسلام وعلى صاحب الدّعوة في نُبوّته وصِلته بالقرآن؛ لدَحْض أقوالهم وتفنيد افتراءاتهم والكشْف عن حقيقة ما يخفون وراءَ المسوح الدّينيّة أو العلميّة، من أغراض استعماريّة أو نزعات صليبيّة، و٣ـ التنبيه على ما وقعَ فيه بعضُهم من أخطاءٍ لغويّة أو عِلْميّة أو تاريخيّة، عن

---

١ ـ بين الله والإنسان في القرآن، التّرجمة العربيّة لعيسى العاكوب، الطّبعة الأولى، دار الملتقى في حلب ١٤٢٨ هـ/٢٠٠٧م، ص ٣٠.

٢ ـ مناهج المستشرقين في الدّراسات العربيّة الإسلاميّة، المنظمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم ومكتب التّربية لدول الخليج العربيّ، الرياض ١٤٠٥هـ /١٩٨٥م، جـ ١ ص ٢١، من مقال للدكتور التّهامي نقرة، رئيس قسم القرآن الكريم والحديث بالكلّية الزّيتونية في تونس.

جهلٍ أو عن سوء فهم وضيق نظر، أو عن شطط في الافتراضات، و٤ ـ الإفادة من بحوث المستشرقين، وبالأخصّ تلك التي نلمس فيها تحرّرًا من ضغوط الأيديولوجية الكنسيّة الاستعماريّة، ويغلب عليها الطابَعُ العلميّ المجرّد من الأهواء والأحكام المسبقة[٣]. ويرى كثيرٌ من المفكّرين العرب أنّ مواقف المستشرقين الذين ألّفوا عن الإسلام والقرآن والنبيّ على ثلاثة أصناف: ١ ـ أصحاب الكتابات العلميّة الحياديّة، و٢ ـ أصحاب الكتابات المعتدلة المنصِفة، و٣ ـ أصحاب الكتابات التي يقف وراءها الحقدُ والحسَدُ والجهلُ أو التجاهل[٤].

وبرغم أنّ الإطارَ الزّمانيّ الذي تعرّف فيه الباحثونَ العرب منجَزَ إيزوتسو في دراسة القرآن لا يمتدّ إلى أكثر من ثماني سنين، والمحصَّلَ في شأن موقف الباحثين العرب من آثاره لم يكتمل، نلاحظ اختلافًا بين الباحثين العرب الذي تعرّفوا آثارَ إيزوتسو القرآنيّة في شأن عَدّه واحِدًا من المستشرقين. فقد عدّه قليلٌ منهم واحِدًا من المستشرقين الذين درسوا القرآنَ، وينطبق عليه ما ينطبق عليهم في قابلية أعمالهم لإصابة الحقيقة ومجافاتها حين يكتبون عن الإسلام[٥]. بينما يرفض أكثرُهم إقحامَه في حَلْبة

---

٣ ـ السّابق، ص ص ٢١ ـ ٢٤.

٤ ـ أحمد عبد الرّحمن: من أخطاء المستشرقين وخطاياهم ـ نقد الاستشراق ـ دراسات تطبيقيّة، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص ٣، والحديثُ هنا لمقدّم الكتاب، عبد العظيم المطعني.

٥ ـ ممّن صنّفوه في زمرة المستشرقين من الباحثين العرب أحمد عبد الرّحمن في كتابه «من أخطاء المستشرقين و خطاياهم»، ومترجِمُ كتاب God and Man in the Qur'an إلى العربيّة هلال محمد الجهاد، الذي صدرت ترجمتُه العربيّة لهذا الكتاب عام ٢٠٠٧م، وهو العامُ نفسُه الذي صدرت فيه ترجمةُ عيسى العاكوب. وقد صدرت ترجمةُ الجهاد بعنوان: «الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرّؤية القرآنيّة للعالم»، عن المنظمة العربيّة للترجمة في بيروت (انظر: الطبعة الأولى، ص ١٠).

فرسان الدّرس الاستشراقيّ للإسلام وثقافته.

ويَفهم المتأمّلُ في هذه الموضوعة أنّ إبعاد إيزوتسو ومنجَزه عن الدّائرة الاستشراقيّة يدخل، في جزء منه، في إطار تقدير أعماله والثّناء عليها ونسبتها إلى الآثار العلميّة الملتزِمة بالتفكير العلميّ النزيه الباحث عن الحقيقة فقط. وقد حدّد بعضُ الباحثين العرب الأسبابَ التي تجعل أعمالَ إيزوتسو في الدّرس القرآنيّ خارجَ دائرة الجهد الاستشراقيّ على هذا النحو: ١ ـ اختلاف الدّافع بين الدّراسات اليابانيّة والدّراسات الاستشراقيّة؛ إذ تجيء الدّراساتُ اليابانيّة للإسلام والعالَم العربيّ، في رأيهم، ردًّا على الدّراسات الاستشراقيّة الغربيّة التي لا يلتزم كثيرٌ منها منهجَ البحث العلميّ النزيه، و٢ ـ أنّ إيزوتسو نفسه يؤكّد في مقدّمات كتبه في الدّرس القرآنيّ عزْمَه على تقديم شيءٍ جديد يقدّم فهمًا أفضلَ لرسالة القرآن لدى أهل عصره الأوّل ولدينا نحن، أهلَ هذا العصر، ويؤكّد مرارًا اعتمادَه التجريبَ والاستقراء في الحصول على النتائج، وتفاديَه التأثّر بالأحكام القَبْليّة، و٣ ـ ما تميّزت به أعمالُه من الموضوعيّة والحِياد العلميّ والاحترام للقرآن والإعجاب بلُغته وإحكام آياته[٦].

وفي مقدورنا القولُ حقًّا إنّ بواعثَ الدّرس القرآنيّ عند إيزوتسو مختلفةٌ تمامًا عن بواعثه لدى جمهرة المستشرقين الدّارسين للقرآن. إذ يُستخلَص من روايات مَنْ عرفوا إيزوتسو شخصيًّا، ومن تأمّل جملة مؤلّفاته، أنّه كان يسعى إلى التأسيس لفلسفةٍ شرقيّة تستطيع أن تقف في ميدان المقارنة والموازنة مع الفلسفات الغربيّة. وليس ذلك مستبعدًا

٦ ـ هذا رأيُ الأستاذ في كلّية الشريعة من جامعة حلب، عبد الرّحمن حللي، انظر مؤلّفه: المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنيّة، ص ص ٦٧ ـ ٦٨.

حين نضع في أذهاننا اللّغاتِ الشرقيّة الكثيرة التي أتقنها ودَرَس قدرًا كبيرًا من ميراثها الفلسفيّ والفكريّ، والمرحلةَ التي عاش فيها؛ إذ شهد الحقبةَ الاستعماريّة لليابان ثمّ الضّرباتِ القاصمةَ التي واجهتها من القوّة العسكريّة الأمريكيّة.

وثمّة منطلقٌ آخر للتمييز بين دراساته القرآنيّة والدّراسات القرآنيّة الاستشراقيّة، وهو اعتمادُه معطياتِ الدّرس الدّلاليّ الغربيّ الحديث، الألمانيّ والأمريكيّ، في تحصيل استنتاجاتٍ مهمّة في مجال فَهْم القرآن وتحديد نظرته إلى العالَم. وفي متناوَل المتأمّل أن يقول إنّ المنهجيّة العلميّة التي طبّقها إيزوتسو في دراساته القرآنيّة، وكذلك النتائج التي استطاع أن يستخلصها، من جملة الأسباب الرّئيسة لإغرائه وألّق دراساته لدى دارسي القرآن العرب في العقد الأوّل من القرن الحادي والعشرين.

وإذ يجتهد بعضُ الباحثين العرب في نَفْي أن يكون إيزوتسو مستشْرِقًا، يضع في ذهنه غالبًا أنّ «الاستشراقَ في بعض مراحله عاش في كنف الكنيسة ترعاه وتوجِّهه، ولعب دورًا فكريًّا خطيرًا في التمهيد للاستعمار السّياسيّ والثقافيّ والعسكريّ، وقام بحركاتٍ مريبة، تهدف إلى زعزعة ثقة الشعوب المستعمَرة بدينها وثقافتها وحضارتها»(٧).

٣ ـ مواقفُ عربيّةٌ من منجَز إيزوتسو في الدّرس القرآنيّ:

لقيت ترجماتُ دراساتِ إيزوتسو القرآنيّة إلى العربيّة اهتمامًا ملحوظًا في المدّة القصيرة التي انقضت على إنجازها وتوفّرها بين أيدي الباحثين. ويقدِّم مظهرًا للاهتمام بها أنّ عددًا من الباحثين يشكو تأخّرَ ترجمتها إلى العربيّة إلى ما بعد عام ٢٠٠٧م، برغم أنّ

---

٧ ـ التّهامي نقرة، رئيس قسم القرآن الكريم والحديث في الكلّية الزّيتونية؛ انظر في هذا الشأن: مناهج المستشرقين في الدّراسات العربيّة الإسلاميّة، ج ٢، ص ٢٥.

أصولها في الإنكليزيّة تعود إلى خمسينيّات القرن العشرين وستّينياته[٨]. وقد جاء معظمُ هذه المواقف في سياق تعريفاتٍ بأعمال إيزوتسو القرآنيّة المترجَمة، بعد صدور الترجمة العربيّة لكلّ منها، أو في سياق بحوثٍ علميّة تُظهر إمكانيّات الاستفادة من معطيات الدّرس الدلاليّ Semantics. وجاء موقفٌ واحدٌ فقط، فيما نعلم، في سياق كتابٍ ينتقد الدّرسَ الاستشراقيّ للقرآن.

ولإعطاء صورةٍ واضحة لمواقف دارسي القرآن العرب من أعمال إيزوتسو، نرى ضرورةَ الحديث عن صنفَين من المواقف:

- مواقف إعجاب وتقدير.
- مواقف انتقاص وتحذير.

أوّلًا ـ مواقف الإعجاب والتقدير:

شهد عامُ ٢٠٠٧م صدورَ ترجمتين عربيّتين لكتاب إيزوتسو في الإنكليزيّة God and Man in the Qur'an . إحداهما صدرتْ عن المنظّمة العربيّة للترجمة في بيروت، والأخرى التي صدرت عن دار نشر الملتقى في مدينة حلب السّوريّة، وقد أشرنا إليها قبلُ. وأعقب ذلك صدورُ ترجمةٍ عربيّة لدراسة إيزوتسو القرآنيّة الثانية في الإنكليزيّة التي تحمل العنوان: Ethico-Religious Concepts in the Qur'an ، عامَ ٢٠٠٩م، وأخرى لدراسته القرآنيّة الثالثة في الإنكليزيّة التي تحمل العنوان: The Concept of Belief in Islamic Theology، عامَ ٢٠١٠م، وصدرت الترجمتان عن دار نشر الملتقى في حلب، كما قدّمنا قبلُ.

---

٨ ـ مسعود ضاهر، «اليابانيّ إيزوتسو والرّؤية القرآنيّة للعالم»، صحيفة المستقبل اللّبنانيّة، العدد ٢٦٣٩، الأحد ١٠ حزيران ٢٠٠٧م.

وربّما بسبب القُرب من مكان صدور هذه الترجمات وسهولة الحصول عليها، جاءت الاستجاباتُ التي نتحدّث عنها تحتَ هذا الصّنف من دارسين سُوريّين، وثمّة استجابة واحدة من دارس لبنانيّ.

والملاحَظُ أنّ ثمّةَ جامعًا آخَر يجمع بين الدّارسين السّوريين الذين عرضوا لدراسات إيزوتسو القرآنيّة المترجمة إلى العربيّة، وهو أنّهم أساتذةٌ في كلّية الشريعة في جامعة حلب، ولديهم اهتمامٌ بتطبيق معطَيات عِلْم اللّغة الحديث في الدّرس القرآنيّ.

والحقيقةُ أنّ الاستجابة الإيجابيّة الأولى لإحدى دراسات إيزوتسو القرآنيّة المترجمة إلى العربيّة جاءت من الباحث اللبنانيّ مسعود ضاهر، وهو مؤلّفُ كتابٍ عنوانُه «اليابانُ بعيونٍ عربيّة ١٩٠٤ ـ ٢٠٠٤م». وقد نشر هذا الباحثُ مقالًا يعرّف فيه للجمهور العربيّ الترجمةَ العربيّة لكتاب إيزوتسو «الله والإنسان في القرآن God and Man in the Qur'an»، التي نُشرت في بيروت وأشرنا إليها قبلُ. وجاء مقالُه تحت عنوان «اليابانيّ إيزوتسو والرّؤية القرآنيّة للعالَم»، ونشرتْه صحيفةُ المستقبل اللبنانيّة[٩]. وفي هذا المقال يبدي الباحثُ حماسةً واضحة لترجمة الأعمال النقديّة والإبداعيّة الآسيويّة، خاصًّا منها الأعمالَ اليابانيّة والصّينيّة. ويرى الباحثُ أنّ تأخّر صدور ترجمةٍ عربيّة لكتاب إيزوتسو «الله والإنسان...» يقدّم مثالًا فاضحًا لإهمال العرب والمسلمين الدّراساتِ الآسيويّة. ويؤكّد هذا الإهمالَ، الذي لا مبرّرَ له كما يقول، بالمقارنة بين زمانِ نَشْر الأصل الإنكليزيّ للكتاب عامَ ١٩٦٤م، وزمان نَشْر ترجمته العربيّة الأولى عام ٢٠٠٧م.

وقد انشغل الباحثُ كثيرًا بإبراز التكوين العلميّ الرّصين الذي تحلّى به إيزوتسو

---

٩ ـ انظر السّابق. والمناقشةُ الكاملةُ لموقف هذا الباحث في الأسطر اللاحقة معتمِدةٌ تمامًا على هذا المقال.

والأدوات الدَّرْسيّة القويّة التي امتلكها وطبّقها في هذه الدراسة. فإيزوتسو، عنده، من أبرز الباحثين اليابانيّين الرّوّاد في الدّراسات الإسلاميّة، وتميّزت أعمالُه بالدّقة والموضوعيّة، وهو من أوائل مَنْ ترجموا القرآنَ الكريم إلى اللّغة اليابانيّة، وتدلّ دراساتُه القرآنيّةُ والصّوفيّة والفكريّة الإسلاميّة على تعمقه في الدّراسات الإسلاميّة، وحتّى الآنَ تلقى دراساتُه عن الإسلام لدى الباحثين تقديرًا خاصًّا، ويُعدّ عندهم من المؤسّسين الكبار لظهور تيّارٍ عريض من الباحثين المهتمّين بالدراسات العربيّة والإسلاميّة في اليابان في النصف الثاني من القرن العشرين. ويبدي مسعود ضاهر إلحاحًا كبيرًا على إظهار معرفةِ إيزوتسو العميقة للثقافة العربيّة والإسلاميّة، وتعمّقِه في الثقافات الآسيويّة، وخبرتِه الواسعة بالدّرس الدّلالي الأوروبيّ، الذي مكّنه من تحليل المفهومات اللّغويّة القرآنيّة ودلالاتها الاجتماعيّة والثقافيّة والرّوحيّة. ويعدّه واحدًا من روّاد التحليل السيميولوجيّ في اليابان.

والملمحُ البارزُ الذي يَسِمُ منظورَ هذا الباحث إلى أحد أعمال إيزوتسو، أنّه يقدّمه للقارئ العربيّ في إطارٍ عامّ يتناول العلاقاتِ الثقافيّة بين العرب والآسيويّين. ويُقِضّ مضجَعَه تجاهلُ المترجمين العرب أعمالًا مهمّة كتبها باحثون آسيويون عن التراث العربيّ والإسلاميّ. وفي مقدور المتأمّل أن يقول هنا إنّ درْسَ إيزوتسو للقرآن بدا، عند هذا الباحث، مُغْريًا بفَضاءٍ دَرْسيّ شرقيّ أكثر سعةً.

ويظلّ ههنا تساؤلٌ مشروع يقول: هل يمثّل إيزوتسو تقليدًا تراكميًّا ضخمًا في نوعٍ من الدّرس اليابانيّ للقرآن ملتزمٍ دائمًا بمنهجية علميّة رصينة، وقائمٍ على خبرةٍ عميقة بالميراث الثقافيّ للعرب والمسلمين؟ وتبدو الإجابةُ عن هذا التساؤل تحتاج إلى قدر كبير من البحث العميق المتأنّي نوعًا وكمًّا. ولا يبتعد المتأمّلُ عن الحقيقة حين يقول إنّ العربَ ما يزالون في

طَور البحث عن خصائص الدّرس اليابانيّ للإسلام. وتقدِّم لهم أعمالُ إيزوتسو المترجَمة إلى العربيّة فرصةً لتعرّف هذه الخصائص. وتساعدهم أعمالُ إيزوتسو على التعاطف مع الدّرْس الاستشراقيّ للقرآن والإسلام، حتّى عندما لا يكون إيزوتسو مستشْرِقًا. وقد بعث تقليدُ الدّرس الاستشراقيّ للقرآن في نفوس العرب، تاريخيًّا، إحساسًا بالرّيبة والشّكّ، ويؤثّر هذا نفسُه في موقفهم من أعمال إيزوتسو في هذا المجال. ولعلّه لهذا السّبب يجتهد هذا الباحثُ في نَفْي صفة «مستشْرِق» عن الأستاذ إيزوتسو.

ومهما يكن، فإنّ ما قدّمه الباحثُ مسعود ضاهر في شأن إيزوتسو لا يعدو أن يكون مقالًا تعريفيًّا في صحيفة لبنانيّة، وليس من قَصْد الباحث أن يقدّم دراسةً عميقة لعمَلٍ من أعمال إيزوتسو المترجَمة، وإن كان ما قدّمه كاشفًا لكثير من عناصر الإطار الثقافيّ العامّ الذي نشأ فيه إيزوتسو، وحصّل فيه مؤهّلاته العلميّة وتكوينه البحثيّ.

ولعلّ هذا يأذن لنا بأن ننتقل إلى مناقشة ثلاث وجهات نظر إيجابيّة لأعمال إيزوتسو، قدّمها ثلاثةُ باحثين أكاديميين يتولّون التدريسَ في كلّيات الشريعة، التي يغلب على تناول أساتذتها الطابَعُ التّراثيّ التقليديّ. ويعبّر الباحثون الثلاثة عن اتجاهٍ جديد في تقليد الدّرْس القرآنيّ الإسلاميّ، لدى ممثّليه ميلٌ إلى الاستفادة من معطَيات علم اللّغة الغربيّ الحديث بأفرعه المختلفة في دَرْس القرآن. وتمثّل أعمالُ إيزوتسو عندهم منهجيّةً نظريّةً قابلة للاستفادة منها في دراساتٍ تطبيقية كثيرة في القرآن الكريم. والباحثون الثلاثة من خرّيجي الجامعات العربيّة، ولم يتلقّوا تعليمًا غربيًّا حديثًا على نحوٍ منهجيّ. وسنقف عند مواقفهم من منجَز إيزوتسو واحِدًا واحدًا في الصفحات الآتية.

أمّا الباحثُ الأوّل، عبْدُ الرّحمن حللي، فقد جاء إسهامُه في مناقشة أعمال إيزوتسو

في بحثٍ عنوانُه «استخدامُ علم الدّلالة في فهم القرآن ـ قراءة في تجربة الباحث اليابانيّ توشيهيكو إيزوتسو»، شارك فيه في أعمال المؤتمر العلميّ الدّوليّ «التعامل مع النصوص الشرعيّة (القرآن والحديث) عند المعاصرين»، وقد نظّمت هذا المؤتمرَ كلّيّةُ الشّريعة في الجامعة الأردنيّة عام ٢٠٠٨م. ويُفهم من عنوان البحث الذي قدّمه حللي أنّه مهتمّ كثيرًا بالمناهج وأدوات الدّرس التي تساعد في فهم القرآن فهمًا صحيحًا. وينبّه الباحثُ منذ البداية على أنّ تطبيق معطَيات علوم اللّغة الحديثة في دَرْس القرآن الكريم، لم يقدّم في الأعمّ الأغلب نتائجَ علميّة يُطمأنّ إليها، بسبب الدوافع غير العِلْميّة التي كانت وراء التطبيقات المقدَّمة في هذا المجال. ويمثّل الباحثُ لذلك بمعظم أعمال المستشرقين ومن تتلمذ عليهم[١٠]. ويبيّن أنّ ثمّة استثناءً من هذه القاعدة، ويتحدّث عن أعمالٍ علميّة رصينة ومهمّة، لكنّها نادرةٌ ومجهولة ولم تنل حظّها من العناية والتعريف بها، بل عُتِّم عليها أو قُلّل من أهميتها أو شُكّك في عِلْميتها لكونها لم تلتق مع الرّؤى الاستشراقيّة السائدة، أو أكّدت عكسَ ما هدفت إليه جمهرةُ الأعمال الاستشراقيّة[١١]. وينحاز حُلَلي منذ البداية إلى منجَز إيزوتسو، فيبيّن أنّ مقاربته تهدف إلى التعريف «بنموذجٍ للدّراسات القرآنيّة الحديثة يمثّل ـ فيما أرى ـ نقلةً نوعية في الدّرس القرآنيّ المتوسِّل لعلم الدّلالة منهجًا؛ وأقصد به أعمالَ الباحث اليابانيّ الرّاحل توشيهيكو إيزوتسو»[١٢].

وابتغاءَ فهم موقف حُلَلي من أعمال إيزوتسو، نرى من الضرورة الإشارةَ إلى أنّ

---

١٠ ـ انظر: المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنيّة، ص ٦٠.

١١ ـ نفسه، ص ٦٠.

١٢ ـ نفسه، ص ٦٠.

حُلَلي يقدّم هذه الأعمالَ في إطار إبراز أهمية عِلْم الدّلالة الحديث وإمكانية استعماله في فهم القرآن. وهو يدرك تمامًا أنّ كثيرين من أساتذته وزملائه معارضون لما يدعو إليه في هذا المجال، وبعضُهم غيرُ متحمّس لذلك؛ ومرجعُ ذلك غالبًا خبرتُهم السّابقة العامّة بالدّرس الاستشراقيّ للقرآن الكريم. ولعلّه لهذا السّبب نبّه منذ البداية على أنّ أعمال إيزوتسو لا تصنَّف ضمن الدّراسات الاستشراقيّة للقرآن والإسلام(١٣).

وبعد أن يعرّف عبْدُ الرّحمن حُلَلي المفكّرَ إيزوتسو للقارئ العربيّ، ويتحدّث عن نشأته وتحصيله العلميّ وعمله الأكاديميّ ومجموعة أعماله في اللّغتين الإنكليزيّة واليابانيّة، يتحدّث عن «علم الدّلالة ودراسة القرآن من منظور إيزوتسو»، ويقدِّم للقارئ أبرزَ المداخل المنهجيّة التي أوضحها إيزوتسو في الفصول الأولى من كتابه «الله والإنسان». ويتحدّث هنا عن تصوّر إيزوتسو لعِلْم الدّلالة، ويوضح للقارئ مرتكزاته الأساسيّة(١٤). ويفصِّل حُلَليّ القولَ في هذه المرتكزات، لإدراكه أنّ الأسس النظريّة التي اعتمدَها إيزوتسو واستخلصَ منها نظرةَ القرآن إلى العالَم Weltanschauung في حاجةٍ إلى تقديمٍ واضح إلى القارئ العربيّ؛ لعُمقها من ناحية، ولكونها من ميراث علم الدّلالة الغربيّ الذي لا عهدَ للقارئ العربيّ به، من ناحية ثانية، ولأنّ حُلَلي حريصٌ على استنبات هذه المعطياتِ الدّرْسيّة في البيئة الثقافيّة العربيّة، من وجهة ثالثة.

والحقيقةُ أنّ حُلَلي بدا صريحًا جدًّا في تحديد نِقاط إعجابه بما قدّمه إيزوتسو في كتابه «الله والإنسان». ويُثني الباحثُ في هذا المقام، مؤكّدًا انطباعَ مترجَمي الكتاب إلى

١٣ ـ نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٨.

١٤ ـ نفسه، ص ٧٠ ـ ٨٢.

العربيّة، على لغة إيزوتسو السّهلة وأسلوبه المبسّط في هذا الكتاب. ويبدو أنّ تدفّق الأسلوب ووضوحَه في لغة الأصل ربّما يسري شيءٌ منهما إلى الترجمة المعَدّة في لُغةٍ أخرى[١٥]. ويرى الباحثُ أنّ من الدّقّة والعِلْميّة اللّتين تُسجّلان لإيزوتسو اعتمادَه المباشر في دَرْسه «على اللّغة العربيّة وإتقانَه الدقيق لتفاصيلها، ورفضه دراسةَ المفهومات القرآنيّة من خلال لغة أخرى»[١٦]. والحقيقةُ أنّ اعتمادَ لغة النصّ القرآنيّ الأصليّة والتمكّن منها، من الأمور التي تجعل القارئ العربيّ يطمئنّ بعضَ الشيء إلى الجهد الذي يقدِّمه مستشْرِقٌ أو مستعْرِبٌ في دراسة القرآن أو أيّ متْنٍ عربيّ آخَر، وكثيرًا ما يُساءُ الظّنّ في أعمال المستشرقين من هذه الوجهة.

ويحرص حُلَلي أيضًا على طمأنة القارئ العربيّ إلى أمرٍ يَعدّه في غاية الأهمّية، وهو أنّ إيزوتسو يحترم اللّغةَ العربيّة ويقدّرها، ويبدي خبرةً وتعاطفًا مع مصادر التراث الإسلاميّ، ويقتبس قولَ إيزوتسو: «إنّ العربيّةَ واحدةٌ من اللّغات المعروفة جيّدًا في العالَم، ومزوّدةٌ بأدقّ تفاصيل النحو والمعجَم اللّغويّ، وفيها معجَماتٌ ممتازة، وقد أُنجِز فيها كثيرٌ من الدَّرْس المتّصل بفِقْه اللّغة، وفي حقل التفسير القرآنيّ خاصّةً يوجد كثيرٌ من التفاسير المعتمدة»[١٧]. فإيزوتسو، عند حُلَلي، مأمونُ الجانب، لا تُخشى بوائقُه وشروره. ويذكِّر الباحثُ، هنا، بمقولةٍ أرسطيّة شهيرة، تذهب إلى القول إنّ النّاس لا يتعلّمون من شخص لا يحبّونه.

---

١٥ ـ نفسه، ص ٦٠.

١٦ ـ نفسه، ص ٦٩.

١٧ ـ نفسه، ص ٦٩.

ويهتمّ حُلَلي، من وجهة أخرى، ببيان الإضافة المعرفيّة التي تقدّمها أعمالُ إيزوتسو إلى المحصول المعرفيّ في دَرْس القرآن، ويبيّن أنّ الأسسَ النظريّة والتطبيقات العمَليّة التي قدّمها إيزوتسو «تقدِّم إضافةً علميّةً ومنهجيّة في دَرْس القرآن وتدبّره، واكتشاف إحكامه وتفصيل آياته»[١٨]. ويشير الباحثُ إلى أنّ المبادئ التي أتى بها إيزوتسو لها سوابقُ في علوم اللّغة العربيّة وعِلْم الأصول، لكنّها في الدّرس العربيّ القديم تطبَّق على نحو جزئيّ، ولا تدرسُ البنيةَ المتكاملة للموضوع في القرآن كلّه «أمّا إعمالُ عِلْم الدّلالة في منهج إيزوتسو فهو أشملُ من المفهومات الشّرعيّة المألوفة، ويهدف أساسًا إلى إدراك طبيعة التحوّل في المفهوم، وكيف تمّ توظيفُه في التحوّل الفكريّ الذي جاء به القرآنُ، ومن ثَمّ صاغ من خلاله منظَرًا جديدًا للعالَم»[١٩].

ولا يخفى، في هذا السّياق، أنّ حُلَلي يحيط قارئه العربيّ، الذي يقدِّم له منجَز إيزوتسو القرآنيّ، بفضاءٍ من الأمان والطمأنينة، حين يقارن له بين المنجَز التراثيّ العربيّ في دَرْس القرآن وما تقدِّمه أعمالُ إيزوتسو من إضافةٍ معرفيّة مؤهَّلة لكشْف أبعادٍ جديدة في فضاء الدّرس القرآنيّ. ويشير هذا، من وجهة أخرى، إلى الجهد الذي يقدّمه جِيلٌ من دارسي القرآن العرب، يتطلّع إلى الإفادة من جملة المناهج وأشكال التناول الجديدة في دَرْس القرآن، أيًّا كانت البيئةُ التي نبتت فيها. ولم تَعُدِ القضيّةُ المهمّة عند هذا الجيل من أين جيء بالمنهج وطريقة الدَّرْس، بل المهمّ هو مبلغُ الكَشْف الذي يحقّقه تطبيقُ المنهج ضمن الإمكانيّات والقابليّات التي يتيحها النصُّ المدروس.

---

١٨ ــ نفسه، ص ٨٣.

١٩ ــ نفسه، ص ٨٤.

ويلحّ حُلَلي على تزويد جمهوره من دارسي القرآن العرب بما يَعِد به المنهجُ الدّلالي الذي طبّقه إيزوتسو في دَرْسه للقرآن من إمكانيات. ويشير إلى أنواعٍ من الكشوف التي يُحصَل عليها بتطبيق هذا المنهج في دَرْس القرآن؛ وهي كشوفٌ تسهِّل إعمالَ مبادئ الإسلام في سلوك المسلمين، لكي يكونوا أكثرَ استقامةً وتحقيقًا لمراد القرآن منهم. ويتحدّث الباحثُ هنا عن إدراكٍ جديدٍ للمنهجيّة القرآنيّة في توظيف المفهومات وتحويلها ضمنَ السّياق القرآنيّ؛ الأمرُ الذي يُساعد على اكتشاف منهج القرآن في التغيير والدّعوة ومنهجيّة التغيير الاجتماعيّ والثقافي وصولًا، كما يقول، إلى غَرْس المفهوم الإسلاميّ في المجتمع[٢٠].

ويضع حُلَلي في الحسبان، هنا، أنّ دَرْس إيزوتسو للقرآن في كتابه «الله والإنسان»، يهدف في المنزلة الأولى إلى كشْف التغيير الذي أحدثَه القرآنُ في دِلالات الألفاظ العربيّة. فإنّ التعابير المفتاحيّة key terms استُعمِلت في القرآن بدِلالاتٍ ومعانٍ مباينة لدِلالاتها ومعانيها في كلام العرب في المرحلة التي سبقت مجيء الإسلام. وحديثُه في هذه الجزئية يعبِّر عن أملٍ يراود الكثيرين من مفكّري الإسلام، الذين يلحّون في تعرّف الآليّة التي غيّر فيها القرآنُ قلوبَ عرب مرحلة ما قبْلَ الإسلام وعقولَهم وحياتَهم وسلوكهم. وحين عزم إيزوتسو على إعداد دراسته الدّلاليّة لنظرة القرآن إلى العالم Weltanschauung، في كتابه «الله والإنسان في القرآن»، كان لديه اعتقادٌ مؤكّد أنّ التعابيرَ المفتاحيّة القرآنيّة تعبّر عن نظرةٍ إلى العالَم مختلفةٍ عن النظرة إلى العالَم التي تعبّر عنها هذه التعابيرُ في كلام العرب قبْلَ نزول القرآن. وقد عبّر إيزوتسو عن ذلك في

٢٠ ـ نفسه، ص ٨٤.

مطلع كتابه الذي نتحدّث عنه، إذ قال عن الدّافع الأساسيّ الذي حمله على إعداد هذه الدّراسة: «وكان حادِيّ في هذا الصّنيع الأملَ في أن أظلّ قادرًا على الإسهام بشيء جديد في سبيل فهمٍ أفضلَ لرسالةِ القرآن لدى أهل عصره الأوّل ولدينا نحن كذلك»(٢١).

وحين يناقش حُلَلي التفكيرَ اللّغويّ عند إيزوتسو وَفْقَ هذا المنزع الذّرائعيّ البراغماتي Pragmatic يقدّم نفسَه ممثّلًا لقطاعٍ عريض من الباحثين المسلمين. ولعلّنا في هذه النقطة نفسها نكتشف سببًا أساسيًّا لعزوف كثيرين من دارسي القرآن والمفكّرين العرب والمسلمين عن الدّراسات الاستشراقيّة الغربيّة للقرآن والإسلام؛ لاعتقادهم أنّها في كثير من الأحيان تهدف إلى تشكيك المسلمين في عقيدتهم وتقدّم صورةً سيّئة بعيدة عن الحقيقة لنبيِّهم ومقدّساتهم.

ومُوافَقَةً لهذا النزوع الذّرائعيّ، يسجّل حُلَلي لمنجَز إيزوتسو في الدّرس القرآنيّ مَنقَبةً أخرى، تتمثّل في كونه أداةً لتطويرٍ عميق في فضاءات العلوم الإسلاميّة «فهو يسهمُ في تطوير مناهج التفسير الموضوعيّ، كما يمكن اعتبارُه لونًا من الدّرس البلاغيّ للقرآن، وفي إطاره الأسمى هو دَرْسٌ للفلسفةِ الإسلاميّة التي يقدّمها القرآنُ للعالَمَ، ومنهجيّةِ التغيير التي احتواها القرآنُ وتجسّدت في عصر نزوله»(٢٢).

والحقُّ أنّ الآمالَ التي يعقدها حُلَلي على تطبيق منهجيّة إيزوتسو في دراساتٍ قرآنيّة منتظَرة تعبّر، على نحو واضح، عن تطلّع الدّارسين المسلمين للقرآن إلى منهجيّاتٍ جديدة، تساعدهم في حلّ مشكلات بحثيّة تواجههم؛ ومن ذلك أنّ «هذه

---

٢١ ـ الله والإنسان، ص ٢٥.

٢٢ ـ المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنيّة، ص ٨٤.

المنهجيّة يمكن توظيفُها في نقد مفهومات العلوم الإسلاميّة في ضوء صلتها بالمفهوم القرآنيّ، لاسيّما المفهومات المشكِلة كالتي تنتمي إلى حقل عِلْم الكلام Theology . وقد أشار إيزوتسو إلى ذلك، وربّما طبّقه في دراسةٍ خاصّة عن الإيمان في عِلْم الكلام؛ إذ يفتح إيزوتسو نافذةً في هذا المنهج لدراسةِ المفهومات الأساسيّة في حقول دلاليّة خاصّة بعد النّص القرآنيّ، كحقل التصوّف وعِلْم الكلام والفلسفة، وغيرها، ومقارنةِ صلة المفهومات في هذه الحقول بالمفهوم القرآنيّ»[٢٣].

وتعبِّر تأمّلاتُ هذا الباحث في منجَز إيزوتسو في الدّرس القرآنيّ، من وجهةٍ أخرى، عن ميلٍ قويّ إلى منهجيّةٍ علميّة موضوعيّة، تستبعد الآراءَ القَبْليّة والأهواءَ والميول الذاتيّة التي لا تنتج إلّا تهويمًا وعبَثًا وإضاعةً للجهد والوقت. وتُظهر أنّ هذا الصّنف من دراسة المعنى من خلال القرآن نفسه، الذي طبّقه إيزوتسو، يسهم «إلى حدّ كبير في الحِياد العلميّ في دراسة القرآن، إذ طبيعةُ هذه المنهجيّة تستبعدُ ابتداءَ الأسبقيّة لدى القارئ، وتجعلُه يستسلم لما يقوده إليه النظامُ المفهوميّ والعلاقاتُ بين الكلمات القرآنيّة في حقلها الدّلاليّ»[٢٤].

وخلاصةُ القول في موقف عبد الرّحمن حُلَلي من المقدّمات المنهجيّة التي قدّمها إيزوتسو، ومن التطبيقات التي أعدّها، أنّ الدّرْسَ الدّلاليّ القرآنيّ عند هذا المفكّر اليابانيّ يقدّم للباحث العربيّ مبادئَ منهجيّةً نظريةً في ميدان الدّرس الدّلاليّ، وتطبيقاتٍ ناجحةً لها في دَرْس القرآن؛ الأمرُ الذي يَعِد بتطوّر كبير في دَرْس القرآن واستخلاص

---

٢٣ ـ نفسه، ص ٨٥.

٢٤ ـ نفسه، ص ٨٥.

نتائج مهمّة يُحتاج إليها على المستويين الفكريّ والحياتيّ «فأعمالُ إيزوتسو يمكن أن تقدِّم إطارًا منهجيًّا قابلًا للتطوير والتطبيق في الدّراسات القرآنيّة؛ ويمكن لهذا الإطار أن يقدِّم إضافةً نوعيّة في تدبّر المعنى القرآنيّ، واكتشاف إحكامه وتفصيله، لاسيما من زاوية دراسة المفهومات القرآنيّة»[٢٥].

الموقفُ الإيجابيّ الثاني من أعمال إيزوتسو القرآنيّة قدّمه الباحثُ السّوريّ سامر رشواني، المدرّسُ في كلّيّة الشريعة (جامعة حلب السّوريّة). وقد جاء هذا الموقفُ في إطار مقالٍ تعريفيّ في موقعٍ على الشابكة Internet بعنوان: «الله والإنسانُ في القرآن: تجربة مجهولة في علم الدّلالة». ويشير هذا العنوانُ، على نحوٍ واضح، إلى ضَرْب من الأسى والحسرة لبقاء أعمال إيزوتسو مجهولةً لدى الباحثين العرب، برغم أنّ صدورَها في الإنكليزيّة يعود إلى ستّينيات القرن العشرين. وقد بدا لنا هذا الملحظُ عند الباحثَيْنِ السّابقَيْنِ اللذَين عرضنا لموقفيهما.

وينبّه رشواني، في مطلع مقاله التعريفيّ، على التباين بين التناول الاستشراقيّ للقرآن وتناول إيزوتسو؛ إذ اهتمّت الدّراساتُ الاستشراقيّة منذ ما يزيد على قرن اهتمامًا بالغًا بتاريخ القرآن، نشأةً وتطوّرًا ومصادر، وأهملت قراءةَ النصّ القرآنيّ بنيةً متماسكةً أو معطًى دينيًّا ذا رسالةٍ متكاملة إلى العالَم. ويشير سريعًا إلى دراسات استشراقيّة قليلة قرأت النصّ القرآنيّ هذا النوعَ من القراءة، ويأخذ عليها أنّها كانت غالبًا تقارن القرآنَ بالكتاب المقدّس في اليهوديّة والمسيحيّة باعتبارهما المصدَرَيْن الأساسيّين اللّذَين أنشأ القرآنُ من خلالهما عقائده.أمّا إيزوتسو، العالِمُ اليابانيّ المتبحّر

---

٢٥ ـ نفسه، ص ٨٥.

بالعربيّة كما يقول رشواني، فقد قدّم دراساتٍ كثيرة للقرآن بما هو نصٌّ لغويٌّ دينيّ مستقلّ بذاته، محاولًا فيها تطبيقَ ما توصّلت إليه نظريّاتُ عِلْم الدّلالة semantics في الوقت الذي ألّف فيه إيزوتسو دراساته القرآنيّة.

ولأنّ رشواني يعرِّف كتابَ إيزوتسو «الله والإنسان في القرآن» للقارئ العربيّ، يتحدّث عن الفكرة الأساسيّة التي قام عليها هذا الكتابُ ويلخّصها على هذا النحو: «إنّ رسالةَ القرآن ورؤيتَه للعالَم وفلسفتَه عن الوجود مركوزةٌ في ألفاظه، أو ، بعبارة أدقّ، في الدّلالات المكتنَزة في الألفاظ التي استعملَها القرآنُ لبيان رسالته؛ وإنّ الدّرس الدّلاليّ لهذه الألفاظ سيكشف عن التطوّر الذي أحدثَه الاستعمالُ القرآنيّ في دِلالاتها، التي كانت شائعةً عند العرب قبل الإسلام؛ لتصبح هذه الألفاظُ حاملةً لرؤية جديدة للكون، وفلسفة مختلفة للعالَم»[٢٦].

ويعرّف رشواني للقارئ العربيّ الفَرْضيةَ الأساسيّة التي ينطلق منها عملُ إيزوتسو في الدّرس الدلاليّ؛ ويتمثّل ذلك في عَدّ اللّغة أداةً للتفكّر ووسيلةً أساسيّة لتقديم مفهوماتٍ وتفاسير للعالَم الذي يحيط بأهل اللّغة. ويقدِّم رشواني للقارئ العربيّ ما يراه مهمًّا من عمل إيزوتسو؛ وهو عِلْمُ الدّلالة كما فهمه هذا البحّاثةُ اليابانيّ، وقَصْدُه إلى تبيّن الفُهوم الأولى أو التلقّي الأوّل للوَحْي، كما تجلّى في عصر الرسول، عليه الصّلاة والسّلام، والصّحابة. ثمّ يحدِّد له منهجَ إيزوتسو في التحليل الدّلاليّ، ورؤيةَ القرآن للعالَم التي كشَفَها هذا التحليل.

ويتراءى أنّ إغراء إيزوتسو في عين رشواني يتمثّل في الخلاصة المعرفيّة التي تقدِّمها

---

٢٦ ـ الله والإنسان في القرآن: تجربة مجهولة في علم الدلالة القرآني.

دراساتُه في شأن القرآن، ويجعل رشواني هذه الخلاصةَ ضمن زمرة الكشوف الكبرى حين يقول: «إنّ دراساتِ إيزوتسو القرآنيّة تثبت أنّ النصّ القرآنيّ قائمٌ بذاته، وذو رسالةٍ متكاملة ورؤية شاملة للإنسان والكون، رؤية لا يمكن ردّها إلى ـ أو استنسابها من ـ أفكار العرب في الجاهليّة أو من التراث اليهوديّ أو المسيحيّ، رؤية تجلّت واضحةً من خلال النَّقْلة الدّلاليّة الواسعة التي أدخلَها القرآنُ على المعجَم العربيّ لتعكس فلسفتَه عن الكون والوجود»[٢٧].

ولعلّه في هذه النقطة الجوهريّة يكمن، فيما نرى، إغراءُ عمَل إيزوتسو؛ ذلك لأنّ المفكّرَ المسْلِم لديه عقيدةُ أنّ الرؤية القرآنيّة للعالَم هي رؤيةٌ إلهيّة متعالية، مصدرُها المهندسُ العظيم خالقُ الكونِ وأشيائه ومعلِّمُ الإنسان اللّغةَ والبيان[٢٨]. وليست رؤيةُ القرآن للعالَم من صَنيع العرب متحدّثي العربيّة، لغةِ القرآن، وهي أيضًا ليست رؤيةً مستمدّةً من الكتب السماويّة السّابقة للقرآن. وإذا كان ثمّة اتفاقٌ أو تشابهٌ بين نظرة القرآن إلى العالَم ونظرة الكتب السّماويّة التي سبقته فمرجعُ ذلك، في تصوّر المسْلِم، أنّ مصدرَ النظرتَين واحدٌ؛ فهذه الكتبُ السّماويّة جميعًا كلامُ الله الموحَى به إلى الرّسل المبعوثين. ولدى المسْلِم بغضٌ شديدٌ لفكرة أنّ محتوى القرآن مستمَدٌّ من كتب الوَحْي الإلهيّ السّابقة، وأنّ يهودًا ونصارى هم الذين ألهموا محمّدًا، أو علّموه، فِكَرَ القرآن ومضموناته. ومن هنا يأتي توجّسُ المفكّر المسْلِم من معظم العمَل الاستشراقيّ في

---

٢٧ ـ نفسه.

٢٨ ـ ينصّ القرآنُ نصًّا صريحًا على أنّ الله هو الذي علّم الإنسانَ اللّغةَ والبيان، وعلّمَ آدمَ ـ أبا البشر ـ أسماءَ الأشياء كلّها. انظر: القرآن (٥٥/٤)؛ و(٣١/٢).

دَرْس القرآن، وحِرْصُ الباحثين العرب الذين يناقشون دراسات إيزوتسو القرآنيّة على بيان أنّ الأدواتِ الدَّرْسيّة التي استعملَها إيزوتسو في دَرْسه القرآنَ، والأهدافَ التي قصَدَ إليها، مختلفةٌ عمّا كانت عليه الحالُ في الأعمّ الأغلب من دراسات المستشرقين القرآنيّة. ويعيد رشواني إهمالَ معظم المستشرقين الدّارسين للقرآن أبحاثَ إيزوتسو القرآنيّة، في جزء كبير منه، إلى عدَم القول بالفَرْضيّة الاستشراقيّة العامّة التي تصوّر القرآنَ جزءًا من الميراث الكتابيّ اليهوديّ والمسيحيّ[٢٩].

ويدفع إغراءُ أعمالِ إيزوتسو القرآنيّة الباحثَ السّوريّ رشواني إلى الحضّ على قراءةٍ عربيّة جادّة لدراسات إيزوتسو «تستكشفُ آفاقَ البحث الدّلاليّ وتطبيقاته على القرآن. فأبحاثُه أكثرُ عمقًا وأجدى نفعًا من كثيرٍ من الدّراسات العربيّة التي ظهرت خلال العَقْدين الأخيرين من القرن العشرين، وحاولت الاستفادة من العلوم اللّغويّة الحديثة في دراسة القرآن، ولكنّها انحدرت إلى مَزْلقَين: تشويه النصّ القرآنيّ (أو تحريفه) من جهة، وتشويه البحث اللغويّ الحديث بفروعه المختلفة؛ وآفتُها في ذلك ـ باختصار ـ التوظيفُ الأيديولوجيّ[٣٠].

ويُفهَم من جُملة موقف رشواني من دراسات إيزوتسو القرآنيّة حِرْصُه على الفائدة العمليّة لتطبيق معطيات عِلْم الدّلالة، كما فهمه إيزوتسو، على المادّة القرآنيّة. ويعني هذا أنّ رشواني ينتمي إلى فريقِ دارسي القرآن الحداثيّين الميّالين إلى الاستفادة من علوم اللّغة الحديثة في دَرْس كتاب المُسلِمين المقدَّس. وهم فريقٌ حديثٌ يجمع بين تقديسِ

---

٢٩ ـ الله والإنسان في القرآن: تجربة مجهولة.

٣٠ ـ نفسه.

القرآن والإيمانِ بتعاليمه، وتقديرِ مناهج الدَّرْس الغربيّة الحديثة حين تُطبّق تطبيقًا علميًّا موضوعيًّا يتخطّى الرُّؤى القَبْليّة والغايات الأيديولوجيّة الضّيقة.

الموقفُ الثّالث بين المواقف الإيجابيّة من أعمال إيزوتسو القرآنيّة، هو موقفُ عبد الرّحمن الحاج؛ وهو باحثٌ سُوريّ يُعِدّ لنيل درجة الدكتوراه في العلوم القرآنيّة في الجامعة الإسلاميّة العالميّة في العاصمة الماليزيّة كوالا لامبور. وكان تحصيلُه العلميّ في المرحلة الجامعيّة في كلّية الشريعة من جامعة دمشق. وقد جاء حديثُ عبد الرّحمن الحاج عن أعمال إيزوتسو القرآنيّة في مقالٍ صغير نُشِر على الشابكة internet بعنوان: «التحليل الأنثروبولوجيّ اللّسانيّ للقرآن». والملمحُ المميِّز لمناقشات الحاج لأعمال إيزوتسو القرآنيّة، سعيُه الدّائبُ لتقديمِ إطارٍ شامل للدّرس القرآنيّ الغربيّ، وإدخالِ جهود إيزوتسو، في هذا المجال، في هذا الدّرس. إذ لا نجدُ لديه الحرصَ، الذي وجدْناه عند مَنْ تحدّثنا عنهم قبلُ، على إخراج إيزوتسو من دائرة الدّرس الاستشراقيّ الغربيّ للقرآن. ونجد لديه إلحاحًا على إبراز فكرةٍ مختلفة عن نُظَرائه، تتمثّل في قلقه ممّا يسمّيه اتجاهَ الدّراسات القرآنيّة الحديثة في الغرب نحو الدَّرْس الأناسيّ (الأنثروبولوجيّ) استجابةً للظروف السياسيّة العالميّة ومُناخ ما يسمّى «الإرهاب» و«الأصوليّة الإسلاميّة»؛ قَصْدًا، فيما يقول، إلى إثبات أنّ العنف ظاهرةٌ أصيلةٌ في بِنية الخطاب القرآنيّ[٣١].

ويبدي الحاجُّ انشغالًا بالموضوعيّة والحِياد العلميّ والبُعْد عن الأغراض القَبْليّة التي تسخِّر مناهجَ الدّرس العِلْميّ للحصول على نتائج مؤيِّدة لها مُثبِتةٍ لفَرْضياتها.

٣١ ـ التحليل الأنثروبولوجيّ اللّسانيّ للقرآن؛ مقال على الشّابكة، في هذا الموقع:
http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=565
http://www.almultaka.net/Writer.php?writer=36

ونرى هنا مثالًا إضافيًّا لحساسيّة الدّارسين المسْلِمين إزاء الدّرس الاستشراقيّ الغربيّ للقرآن الكريم، الذي ظلّ على الدّوام يذكّرهم بالحقبة الاستعماريّة الغربيّة لبلدانهم؛ هذه الحقبة التي سبقَها أو رافقَها محاولاتٌ استشراقيّة دائبة لخلخلة ثقتهم بعقائدهم وموروثاتهم الفكريّة والثقافيّة وعناصر القوّة في شخصياتهم وذَواتهم. وهم يقدِّرون المنجَزَ العلميّ الغربيّ النزيه الحياديّ السّاعي إلى كشْف الحقائق وحلّ ألغاز المبهَمات، لكنّهم لكثرة ما لُدِغوا من هذا الجُحْر شديدو الحذَر منه.

وحين نضع هذا في الحسبان، ندرك السّببَ الذي دفع الباحثَ عبد الرّحمن الحاجّ إلى إدخال جهود إيزوتسو في الدَّرْس القرآنيّ في إطار المحاولات التي تجمع بين نوعي البحث الأنثروبولوجيّ واللّسانيّ، إذ يرى الحاجُّ أنّ هذه المحاولات تتّسم بالعِلْميّة إلى حدّ كبير، والفضلُ في ذلك للدّراسات اللّسانيّة التي أضفت الطابَعَ العلميّ على البُحوث الأناسيّة (الأنثروبولوجيّة)[٣٢]. ويجعلُ الحاجُّ في مقدّمة البحوث التي سلكت هذا المسلكَ دراستي إيزوتسو «الله والإنسان في القرآن»، و«المفهومات الأخلاقيّة الدّينيّة في القرآن». ويميز الحاجُّ دراستي إيزوتسو هاتين عمّا يسمّى «مفهوم التفسير» وعن دراسات «المنهج البيانيّ التفسيريّ»؛ ذلك أنّهما ترميان إلى كشْف المفهومات والتصوّرات الكبرى، وليس إلى فهم النصوص فحسب. ويبدي الحاجُّ إعجابًا كبيرًا بقدرة إيزوتسو على توظيف المنهجَيْنِ الدَّرْسيّين الدّلاليَّينِ السكونيّ والتطوّريّ؛ السكونيّ لفَهْم الخطاب، والتطوّريّ لكشف تطوّرات الخطاب[٣٣]. ويرى الحاجُّ أنّ

---

٣٢ ـ نفسه.

٣٣ ـ نفسه.

دراسات إيزوتسو قدّمت كشوفًا مهمّة في فهم الخطاب القرآنيّ؛ إذ انشغل في كتابه «الله والإنسان في القرآن» بتوضيح تفاصيل المنهج وتطبيقاته، وانشغل في «المفهومات الأخلاقيّة ـ الدّينيّة في القرآن» بتوضيحٍ موسَّع لأصول المنهج الذي اعتمدَه في دراسة الخطاب القرآنيّ [٣٤].

وبعد أن يفصِّل الحاجُّ القولَ في تفاصيل منهج إيزوتسو الدّلاليّ ويشير إلى مصادره الغربيّة التي أشار إيزوتسو نفسُه إليها، يخلص إلى القول بأنّ النزوع الفلسفيّ لدى إيزوتسو هو الذي دفعه إلى اختياراته المنهجيّة المتمثّلة في نمطٍ خاصّ من علم الدّلالة، ويرى أنّ إيزوتسو بدأ رحلته من الدَّرْس الأخلاقيّ القرآنيّ، منطلقًا إلى المجال التصوّريّ العَقَديّ الكلّيّ، الذي يشكّل أساسًا للدّرْس الأخلاقيّ. ويلخّص مرجعيّةَ إيزوتسو على هذا النحو: منظورٌ فلسفيّ يلتقي مع البحث الأناسيّ (الأنثروبولوجيّ) الثقافيّ، ويفضي إلى أدواتٍ منهجيّة لسانيّة [٣٥].

ويرى الحاجُّ أنّ أهمّ ما حقّقه إيزوتسو في دَرْسه القرآنيّ أمران: الأوّلُ توطينُ الأدوات المنهجيّة وتركيبُها لكي تقرأ النصَّ القرآنيّ بوصفه خطابًا ثقافيًّا مكتفيًا بذاته؛ والثاني قدرتُه على الحفاظ على النّصّ ذاته بأقلّ قدرٍ من التدخّل لفَرْض مفهومات قَبْليّة [٣٦]. ويصف نتائجَ دراسات إيزوتسو بالمدهشة، ويبيّن أنّها أثبتت أنّ استثمار العلوم الحديثة، وخصوصًا اللّسانيّة، في مقدوره أن يطوّر الدّراساتِ القرآنيّة إلى حدّ

---

٣٤ ـ نفسه.

٣٥ ـ نفسه.

٣٦ ـ نفسه.

بعيد، وذلك خلافًا لما قصدت إليه الدّراساتُ الأناسيّة (الأنثروبولوجيّة) الأيديولوجيّة الحديثة، التي اعتمدت مناهجَ وأدواتِ بحْثٍ لسانيّةً معاصرة، قَصْدًا إلى تصوّرات محدّدة قَبْليًّا عن الإسلام، باسْم العِلْم(٣٧).

وفي مستطاع متأمّل مواقف هؤلاء الباحثين الثلاثة إزاءَ أعمال إيزوتسو أن يخلص إلى القول إنّه كان ثمّة إعجابٌ كبيرٌ بنمط علم الدّلالة الذي طبّقه إيزوتسو في دراساته القرآنيّة. ومرجعُ هذا الإعجاب الدّقّةُ والمنهجيّةُ والحيادُ العلميّ والموضوعيّة، إضافةً إلى قدرة إيزوتسو على التطبيق والإجراء. وهي أمورٌ ساعدت، فيما يرى هؤلاء، على الظفر بنتائج مدهشة في الدّرس القرآنيّ؛ نتائجُ تُغري بمزيدٍ من الدّرس والتفحّص للأسس النظريّة والفكريّة التي اعتمد عليها إيزوتسو في نمط عِلْم الدّلالة الخاصّ الذي اختاره؛ ليؤسَّس على ذلك دراساتٌ قرآنيّة عربيّة كثيرة، في مقدورها أن تقدّم كشوفًا مهمّة في فَهْم القرآن وإدراك آليّاته في تغيير النفوس ورَفْد العقول بمعارف متعالية تجعل الإنسانَ أكثرَ قربًا من الحقيقة، وأقدرَ على الموازنة بين عالَمي الرّوح والمادّة.

ومن وجهة أخرى، كان ثمّة إعجابٌ بحياديّة إيزوتسو ونزوعه العلميّ واحترامه للقرآن ولعقائد الإسلام وإعجابه باللّغة العربيّة والتراث العربيّ . وكان ثمّة إلحاحٌ على إخراج إيزوتسو من دائرة الاستشراق التي كثيرًا ما يُنظَر إلى منجَزها في الدّرس القرآنيّ والإسلاميّ بعين التوجّس والحذَر.

على أنّ ثمّة دراسةً ثالثة لإيزوتسو لقيت ترجمتُها العربيّة تقديرًا كبيرًا في بعض البيئات الثقافيّة العربيّة؛ وتلكم هي «مفهومُ الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ ـ تحليلٌ

---

٣٧ ـ نفسه.

دلاليّ للإيمان والإسلام». وبرغم أنّ هذه الترجمة حديثةُ العهد، إذ صدرت عام ٢٠١٠م، وليس بين أيدينا تقديرٌ دقيق لنوع الاستجابة التي لقيتها، نُبيِّن هنا أنّ اثنين من الباحثين السّوريين عرّفا بهذه الدّراسة في حَلْقة نقاشية عُقدت في كلّية الآداب من جامعة حلب في ربيع عام ٢٠١٠م، وأدارها أحدُ أساتذة قسم اللّغة العربيّة في الكليّة، صلاح كزّارة، الذي كانت له إضافاتٌ مهمّة في شأن منجَز إيزوتسو القرآنيّ.

وقد أثنى محمود مِصْري، وهو متصوّفٌ وباحث في تاريخ العلوم عند العرب وفي علوم الشّريعة وطبيبٌ ممارس، على جهد إيزوتسو في هذا الكتاب ثناءً عامًّا، وخصّ المترجِمَ والترجمةَ العربيّة بقدرٍ من الثناء. ولأنّه من دائرةٍ مهتمّة بالتصوّف والسّلوك، ولديه خبرةٌ في مباحثه ورسالته، راقه كثيرًا تمييزُ إيزوتسو بين مستويين لـ «الإيمان» في الثقافة الإسلاميّة. فقد عُولج هذا «المفهومُ» نوعَيْنِ من المعالجة؛ المعالجةُ الكلاميّة المدْرَسيّة، وهي معالجةٌ عقليّةٌ جافّة لمسألةٍ وجدانيّة ضاربة الجذور في أعماق النّفس؛ والمعالجةُ الصّوفيّة العميقة التي تُبنى على أساس أنّ «الإيمانَ ظاهرةٌ وجوديّة شخصيّة»، كما يقول إيزوتسو نفسُه. والحقيقةُ أنّ إيزوتسو كان واعيًا جدًّا لهذه المسألة، وكان مدركًا على امتداد الوقت الذي أعدّ فيه دراستَه هذه أنّ جوهرَ ما يقوم به هو «تتبّعُ عمَليّة عَقْلَنة الإيمان»، وأنّ جزءًا آخَر من مفهوم الإيمان في الفكر الإسلاميّ يستلزم تحديدُه دراسةً أخرى تتناول بالتحليل الدّلاليّ مفهومَ «التقوى» وتطوّرَه ومفهومات مفتاحيّة أُخَر في أدبيات التصوّف. وقد دفع إغراءُ هذه الفكرة عند إيزوتسو الباحثَ محمود مصري إلى اقتباس قول إيزوتسو في ختام دراسته: «على امتداد هذا الكتاب كنّا نتتبّع عملية عَقْلنة الإيمان، تلك العملية التي واصلَ بها المسلمون الظفرَ بتبصّر تحليليّ وعقلانيّ متّقد دائمًا

في ماهيّة الإيمان، كما انعكس في وعيهم. وبهذا الصّنيع نجحوا في كَشْف البِنية المفهوميّة للإيمان، لكنّ شيئًا شخصيًّا جدًّا، شيئًا حيويًّا حقًّا، أفلتَ من الشبكة الدّقيقة لتحليلهم... فإذا شاء أحدٌ الظفرَ بفَهْمٍ شامل حقًّا للإيمان في الفكر الإسلاميّ، فسيكون عليه أن يُعِدّ عملًا تحليليًّا مشابهًا للعمَل الذي بين أيدينا في شأن ماهيّة التقوى وتطوّرها ومفهومات مفتاحيّة أُخَر في التصوّف. وإنّه فقط عندما تُجمع النتائجُ المحصولُ عليها في العملَيْن التحليليّين كليهما: الكلاميّ والصّوفيّ، ويُنسَّق فيما بينها، نستطيعُ أن نأمل الحصولَ على صورةٍ كاملة للإيمان على غرار ما فُهِم في الإسلام»[(٣٨)].

كذلك أظهر مصري إعجابًا بمعالجة إيزوتسو في هذه الدّراسة لقضية «تكفير المخالِف»، التي يرى أنّها قضيةٌ شائكة عانى منها أهلُ الإسلام قديمًا ولا يزالون يعانون حتّى اليومَ. وبيّن أنّ إيزوتسو أدركَ أنّ المفهومات المفتاحيّة التي تعامَلَ بها الخوارجُ [الذين بدؤوا فكرةَ تكفير المسْلِمين المخالفين لهم في الرأي وأشاعوها] لها أساسًا جانبان مختلفان، يشير كلٌّ منهما إلى اتجاه مختلف تمامًا: الأوّل سياسيّ والثّاني كَلاميّ. وفي البدء، أي في المرحلة الأمَويّة المبكّرة، كان الجانبُ السّياسيّ هو الأكثر أهميّة، بينما مع تقدّم الوقت آلَ الجانبُ الكَلاميّ إلى أن يكون شيئًا فشيئًا أكثرَ بروزًا»[(٣٩)].

وقد فصّلَ مصري، في مناقشته لدراسة إيزوتسو هذه، القولَ في الكيفية التي عالج بها هذا المفكِّرُ اليابانيّ تكفيرَ المخالف في التاريخ الإسلاميّ، من خلال التحليل الدّلاليّ للتعابير المفتاحيّة في الحقلَين الدلاليَّين: الكفر والإيمان.

---

٣٨ ـ مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي، ص ٣٢٥.

٣٩ ـ محاضرة مصري.

والنقطةُ الثالثة، الأخيرةُ، التي استوقفت محمود مصريّ في دراسة إيزوتسو الثالثة هي «العلاقةُ بين فِعْل القلب وفعل الجوارح من خلال الإيمان»، وهي القضيةُ التي عالجها إيزوتسو في الفصل السابع من دراسته، الفصل الذي يحمل العنوان: «الإيمان بمعنى التّصْديق». وقد راقته معالجةُ إيزوتسو هذه القضيةَ، وكان يتدخّل في بعض الأحيان ليؤيّد ما ذهب إليه إيزوتسو.

والحقيقةُ أنّ ثناء مصري على جهود إيزوتسو في «مفهوم الإيمان في عِلْم الكلام الإسلاميّ» على قَدْرٍ من الأهميّة؛ لأنّ لديه اهتمامًا علميًّا خاصًّا بهذا النوع من الدّرس؛ إذ هو مُجازٌ في العلوم الشّرعيّة الإسلاميّة ويُعِدّ بحثًا لنيل الدكتوراه في هذا التخصّص. وقد أبدى تأييدًا صريحًا لترجمات أعمال أعلامٍ من وَزْن إيزوتسو، وقال إنّ لهذه الترجمات «أهمّيتها في أن يطّلع العربُ على إبداعات غيرهم من شرق أو غرب في معالجة قضايا فكريّة وثقافيّة عربيّة إسلاميّة»[٤٠]. ويؤيّد مصري مترجِمَ الكتاب،عيسى العاكوب، الذي «يَعُدّ مؤلّفَ الكتاب من المعاصرين الذين يؤسّسون لبناء أرضية معرفيّة جيّدة لقراءة القرآن الكريم والثقافة التي أشاعها، قراءةً واعيةً عميقةً على قَدْرٍ من المنهجيّة العلميّة»[٤١].

الباحثُ الثّاني الذي شارك في هذه الحَلْقة النقاشيّة التي أُديرت حول دراسة إيزوتسو «مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ» هو أحمد قدّور، الأستاذُ الجامعيّ في قسم اللّغة العربيّة في جامعة حلب. وهو متخصّصٌ في فقه اللّغة العربيّة ولديه اهتمامٌ

---

٤٠ ـ نفسه.

٤١ ـ نفسه.

بالدّرس الدّلاليّ الغربيّ والعربيّ وعضوٌ في مجمع اللّغة العربيّة في دمشق. وقد قدّم قدّور في مشاركته عَرْضًا مختصرًا لمباحث الكتاب كلّها، وعرّف للجمهور الفِكَرَ الجوهريّة في كلّ فصل من فصوله. وبدا شديدَ الإعجاب بالمنهج الذي طبّقه إيزوتسو في دراسته مفهومَ الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ، وبالنتائج التي خلص إليها. ولخّص قدّور موقفه من هذه الدراسة في نهاية عَرْضه قائلًا: «الكتابُ عميقٌ شاملٌ دقيق. وهو من أحسن ما قرأتُ خلال السّنوات الأخيرة، ولاسيّما أنّه طبّق مفهومَ الحقول الدّلاليّة في هذا التحليل البارع للمفهومات الرّئيسة للإيمان والإسلام».

ويحسن التّنبيهُ، هنا، على أنّ قدّور قَصَد في المقام الأوّل إثارةَ انتباه طلبَة الدّراسات العليا في قسم اللغة العربيّة، وأساتذة هذا القسم المهتمّين، إلى أهميّة هذه الدّراسة والإمكانية الكبيرة للاستفادة من معطَياتها في إجراء دراساتٍ مشابهة باعتماد نمط علم الدّلالة الذي آثره إيزوتسو وطبّقه في دراساته القرآنيّة. ومن هذه الوجهة، يمكن القولُ إنّ ثناءه على إيزوتسو تعبيرٌ عن تقدير الفائدة المحصّلة من تطبيق آليّات الدّرس الحديث في علم الدّلالة Semantics، أيًّا كان مصدرُ هذه الآليّات.

ثانيًا ـ مواقف الانتقاص والتحذير:

تقدّم قولُنا إنّ الدّرس الاستشراقيّ للقرآن، وللإسلام على الجملة، كثيرًا ما نُظِر إليه بعين الرّيبة والشّكّ، واشتُمّت منه رائحةُ الدّسّ والكيد. وإذا كان الباحثون المسلمون المحقّقون قادرين على الإنصاف والتمييز وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه في هذا المجال، فإنّ ما يشبه أن يكون رأيًا عربيًّا عامًّا يذهب إلى أنّ أعمالَ المستشرقين في الدّرس القرآنيّ دفع إليها، في الأعمّ الأغلب، مقاصدُ أيديولوجيّة قَبْليّة تنتقصُ الإسلامَ في مصدَرَيه

الأساسيّين، القرآن والحديث النبويّ، وتنالُ من شخصيّة نبيّ الإسلام. وقد بات لدى عموم المفكّرين المسْلِمين انطباعٌ بأنّ التقدّم التّقانيّ والعلميّ الذي حقّقه الغربُ بأدواتٍ علميّة منهجيّة حياديّة تمامًا، لم يسايره تقدُّمٌ فكريّ علميّ نزيهٌ حين يتّصل الأمرُ بالإسلام والمسلمين. وهذا طبعًا لا يُنسي عددًا غيرَ قليل من المفكّرين المسلمين أنّ بين دارسي الإسلام في الغرب أفرادًا قليلين ملتزِمين لجادّة الحقيقة، متحرِّرين من عُقَد العنصريّة والتباين بين الأعراق، منحازين فقط إلى البحث العِلْميّ النزيه.

وقد تقدّمت إشارتُنا إلى أنّ الباحثين المسلمين، الذين ناقشوا دراساتِ إيزوتسو القرآنيّة، كان لدى معظمهم مَيْلٌ واضح إلى إخراج إيزوتسو من دائرة المستشرقين؛ للأسباب التي بيّنّاها قبلُ. لكنّ هذا الاتّجاهَ العامّ الغالب لا يشمل كلَّ أولئك الذين أُتيح لهم أن يعرفوا شيئًا من مُنجَز إيزوتسو في الدّرس القرآنيّ. وقد أتيح لنا أن نطّلع على دراسةٍ لأحد الباحثين العرب المسْلِمين جعلَ عنوانها «من أخطاء المستشرقين وخطاياهم». وصاحبُ الدّراسة هو أحمد عبد الرّحمن، وهو أستاذ جامعيّ وداعية إسلاميّ معروف من مصر، متخصِّص في مجال الأخلاق الإسلاميّة. ويبدو أنّه حصّل تحصيلًا عاليًا في إحدى المؤسّسات العلميّة الغربيّة. وقد نُشِرت الدّراسةُ في طبعتها الأولى في القاهرة عام ٢٠٠٢م، وجعل المؤلِّفُ عنوانَها الثانويّ الشارحَ للعنوان الأساسيّ: «نقد الاستشراق ـ دراسات تطبيقيّة». وقد جعلَ أحمد عبد الرّحمن توشيهيكو إيزوتسو بين مجموعةٍ من المستشرقين الغربيّين أساءت إلى فهم الإسلام وثقافته ونَبيّه. والمادّةُ التي اعتمد عليها عبدُ الرّحمن في انتقاد إيزوتسو هي مقدّمةُ دراسة إيزوتسو «المفهومات الأخلاقيّة الدّينيّة في القرآن»، في أصلها الإنكليزيّ. وقد ترجَمَ عبدُ الرّحمن هذه المقدّمةَ إلى العربيّة بعنوان: «اللّغة والثّقافة».

وبعد أن قدّم عبْدُ الرّحمن ترجمةَ هذه المقدّمة إلى القارئ العربيّ سجّلَ لإيزوتسو نقطتين إيجابيّتين تمثّلتا في: ١ ـ اعتماد إيزوتسو في دراسته المفهوماتِ الأخلاقيّة الدّينيّة في القرآنَ على ما يُعرف عند المفسِّرين المسلمين للقرآن بـ «التفسير بالمأثور»؛ الذي يعني أنّ «القرآن يفسِّر بعضُه بعضًا؛ فإذا أُريد معرفةُ معنى «الرّحمة» مثلًا كان على المفسِّر أن يستعرض كلَّ الآيات التي وردت فيها هذه الكلمةُ بالتحليل والمقارنة، مستعينًا بالأحاديث النبويّة التي تحدّثت عنها؛ لكي يخلص إلى معنى الرّحمة ودلالاتها»[٤٢]. ويبيّن عبْدُ الرّحمن أنّ إيزوتسو قد طبّق في دراسته هذه المنهجَ الذي كان «المبدأ الحاكم في مذاهب التفسير بالمأثور التي سادت في مكّة في عهد الصّحابة والتابعين، رضي الله عنهم جميعًا، وطُبِّقت دون انقطاع إلى يومنا هذا»[٤٣]. ويأخذ على إيزوتسو أنّه لم يعترف بأنّه نقلَ هذا المنهجَ أو اقتبسه من المفسّرين المسلمين. ٢ ـ اعتمادُ إيزوتسو في دراسته على القرآن الكريم نفسِه، في نصّه العربيّ، وتحاشيه التعويلَ على أيّة ترجمة أجنبيّة له. والحقيقةُ أنّ إيزوتسو بذلَ جهدًا كبيرًا لبيان أخطاء الاعتماد على الترجمة في فهم فلسفةٍ من الفلسفات. وههنا أيضًا يشير عبدُ الرّحمن إلى إمكانيّة اطّلاع إيزوتسو، المُجيدِ للّغة العربيّة، على ما قدّمه فقهاءُ الإسلام الذين عرضوا لموضوع ترجمة معاني القرآن الكريم في شأن هذا الموضوع، ابتداءً من «الإمام الشافعيّ، ثمّ ابن قتيبة، والشاطبيّ؛ وكذلك الإمام الغزاليّ والإمام الرّازيّ في دراساتهم الأصوليّة. وقد أكّدوا أنّ الترجمةَ تقريبيّةٌ، ولا يوثَق بها، وهذا هو الشيءُ الذي ردّده إيزوتسو في دراسته هذه»[٤٤].

---

٤٢ ـ أحمد عبد الرّحمن: من أخطاء المستشرقين وخطاياهم، ص ٥٣.

٤٣ ـ نفسه، ص ٥٣.

٤٤ ـ نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.

وبعد تأكيد هاتين المنقَبتين لعمَل إيزوتسو في هذه الدّراسة، يقف عند أربعة أخطاء وقع فيها إيزوتسو في هذه المقدّمة التي طبّق مبادئها في بقية دراسته. وهذه الأخطاءُ هي:

١ ـ نقص الاستقراء في بيان العلاقة بين العقل الإنسانيّ واللّغة من ناحية، وعالَم الواقع من ناحية أخرى. إذ يرى عبْدُ الرّحمن أنّ إيزوتسو ارتكب أخطاء في حديثه عن هذه العلاقة؛ وأوّلُ هذه الأخطاء فيما يرى أنّ إيزوتسو بنى نظريّةً كاملةً في الدَّرْس الدّلاليّ اعتمادًا على كلمةٍ واحدةٍ هي كلمة weed، أي النَّجيل. أمّا النظريّةُ الكاملةُ المعنيّةُ هنا فملخّصها كما يقول إيزوتسو أنّ «كلّ واحدةٍ من كلماتنا تمثّل منظورًا خاصًّا نرى فيه العالَم. وما يسمّى «مفهومًا» ليس سوى بلورةٍ لِمثْل هذا المنظور الذاتيّ؛ أي إنّه شكلٌ ثابت تقريبًا يفترضه المنظورُ. والمنظورُ المقصودُ هنا اجتماعيّ؛ لأنه المِلْكيّةُ المشتركة لجماعة كاملة؛ هذه المِلْكيةُ المنحدرةُ من العصور السّابقة بفضل التقليد التاريخيّ. وبرغم ذلك، هو ذاتيّ بمعنى أنّه يفضي إلى شيء من الاهتمام البشريّ الإيجابيّ الذي يجعلُ تمثيلَنا المفهوميّ للعالَم ليس نسخةً دقيقةً للواقع الموضوعيّ. وعِلْمُ الدّلالةِ Semantics هو دراسةٌ تحليليّةٌ لمثل هذه المنظورات المتبلورة في كلمات»[٤٥].

والذي أراد إيزوتسو أن يَبني عليه نظريّته في علم الدّلالة أنّ الكلماتِ، في أيّة لغة من اللّغات، مختارةٌ لدى الشّعب المتكلّم لهذه اللّغة اعتمادًا على منظورٍ خاصّ يرى فيه متكلِّمو اللّغة الأشياءَ، وأنّ المفهوماتِ التي تعبّر عنها الكلماتُ لدى أيّ شعب ليست سوى بلورة لهذا المنظور الخاصّ. وقد مثّل إيزوتسو لما قصَدَ إليه هنا بأمثلةٍ كثيرة، غير كلمة weed، لكنّ عبدَ الرّحمن أبدى إصرارًا كبيرًا على اتّهام إيزوتسو في هذه النقطة بنقص الاستقراء

٤٥ ـ نفسه، ص ٥٤.

والاعتماد على كلمةٍ واحدة لتأكيد وجهة نظره في أنّ «الواقعَ المباشِر للوجود، أيًّا كان، ليس متمثلًا لفِكْرنا كما هو موجودٌ في أصله وطبيعته، وإنّما هو يتمثَّل بالأحرى من خلال وسيطٍ عازلٍ من الرّموز المسجّلة في مفرداتنا اللّغويّة. هذا الوسيطُ العازلُ الشفّافُ ليس صورةً دقيقةً أو نسخةً مطابقةً للعالَمَ الأصليّ؛ فالرّموزُ لا تكافئ أشكالَ العالَم الواقعيّ تكافؤًا دقيقًا؛ فهي على الأرجح أشكالٌ أو صِيَغٌ فكريّة، وهي تقوم مقامَ النائب عن العالَم، أو عميله، ومن خلالها يصبح أيُّ شيءٍ موضوعًا واقعيًّا لإدراكنا العقليّ» (٤٦).

والذي يبدو لعين المتأمّل المدقّق أنّ عبدَ الرّحمن لم يحالفه التوفيقُ في تخطئة إيزوتسو في هذه النقطة، وأنّه هو نفسَه أخطأ خطأً كبيرًا عندما اقترح على إيزوتسو «أن يعتمد على المؤلّفات العِلْميّة في معرفة التصوّرات والمفاهيم؛ لأنّ العلَماء، كلًّا في حقله، يقدِّمون لنا الخصائصَ العلميّة الموضوعيّة للأشياء، بريئةً من أية إضافة ذاتيّة» (٤٧). لأنّ الذين يضعون الأسماءَ للمُسَمَّيات في أيّة لغة من اللّغات لا ينتظرون العلماءَ المتخصّصين في الميادين المختلفة لكي يقدّموا لهم الخصائصَ العِلْميّة الموضوعيّة للأشياء ليعطوها الأسماءَ المطابقةَ لخاصّياتها. والحقيقةُ أنّ هذه القضية من القضايا الشائكة في تاريخ فقه اللّغات، وكثيرًا ما تحدّث المتخصّصون في هذا المجال عن اعتباطيّة بين الدّالّ و المدلول. ونحسبُ أنّ إيزوتسو موفّقٌ جدًّا في هذا الأمر، وقد قدّم من المرجعيّات والشّواهد ما يؤيّد مذهبَه تأييدًا يقرب من أن يكون مطلقًا. وقد جانَبَ عبدُ الرّحمن الصّوابَ حين علّق على صنيع إيزوتسو في هذه النقطة بالقول: « فهل هذا هو الاستقراءُ العلميّ؟! إنّ هذا هو أشنعُ

---

٤٦ ـ نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٥.

٤٧ ـ نفسه، ص ٥٥.

تعميم تعسّفيّ يمكن أن يصادفه الباحثُ في أيّ مجال علميّ»[٤٨].

٢ ـ موقفُ إيزوتسو من الفلسفة النسبيّة ومن نقيضتها الفلسفة الإطلاقيّة. فإيزوتسو، في رأيه، يجمع بين متناقضَين حين يصرّح بأنّ الأخلاق ليست نسبيّة وأنّه ليس من المؤمنين بالفلسفة النسبيّة التاريخيّة المتطرّفة التي تزعم أنّ كلّ شيء يتغيّر بتغيّر المكان والزّمان، ثمّ يقول إنّه يميل بقوّة إلى نظريّة تعدّديّة تذهب إلى أنّ نظرات الشعوب إلى الصالح والسيّئ تختلف باختلاف الزمان والمكان. وقد جاء رأيا إيزوتسو هذان في قوله: «لستُ من المؤمنين بالفلسفة النسبيّة التاريخيّة المتطرّفة؛ فإنّنا كلّما أمعنّا في دراسة النُّظم الأخلاقيّة، كما يقول نُوويل سميث Nowell Smith، ألفينا أنّها لا تختلف حول المسائل الكبرى الأساسيّة، وأنّ الاختلافاتِ القائمة ترجع إلى اختلاف الآراء في الحقائق التجريبيّة؛ ومن ثَمّ فإنّ كلَّ النُّظُم تتّفق على أنّ من واجبنا أن نقابل الخيرَ بالخير، لكنّ الامتثالَ لهذه القاعدة (أو الواجب) ينطوي على ضُروبٍ عديدة مختلفة من السّلوك، بقدر اختلاف وجهات النظر التي يتبنّاها مجتمعٌ معيَّن تجاهَ ماهيّة العمل الصّالح للآخرين... إنّني سوف أميلُ بقوّة إلى نظرية تعدّديّة تقول إنّ نظَراتِ الشّعوب إلى ما هو صالحٌ وما هو طالحٌ، أو ما هو صوابٌ وما هو خطأ، تختلف من مكانٍ إلى آخَر ومن زمان إلى آخَر، اختلافًا جذريًّا»[٤٩].

وفي هذه الفكرة أيضًا، يلحظ المتأمّلُ مُسارعةً إلى تخطئة ما ذهب إليه إيزوتسو من دون أساسٍ صحيح لذلك. ويقدّم عبدُ الرّحمن تدليلًا غيرَ موفّق على مراده بالقول:

---

٤٨ ـ نفسه، ص ٥٥.

٤٩ ـ المفهومات الأخلاقيّة ـ الدّينيّة في القرآن.

«الحقائقُ لا تتغيّر؛ لأنّها أزَليّة، ولكنّ معارفَ الإنسان بها هي التي تتغيّر؛ فقوانينُ نيوتن كانت موجودةً وفاعلةً منذ أن خلقَ اللهُ الأرضَ ومَنْ عليها، وهي لم تتغيّر حين اكتشفَها نيوتن، ولن تتغيّر إذا عدّلها عالمٌ آخَر»(٥٠).

أمّا كونُ الحقائق لا تتغيّرُ بمعرفة النّاس إيّاها فصحيحٌ تمامًا؛ وأمّا نظرةُ الناس إليها وإعطاؤها مفهوماتٍ وأسماءً تدلّ عليها فمتغيّران بتغيّر الزّمان والمكان. وافتراضُ أنّ الناسَ جميعًا لا يُعطون مفهوماتٍ ولا أسماءً للأشياء والمعاني إلّا بعد أن يوضحها لهم أهلُ الدّراية والتخصّص من العلماء، أمرٌ مختلَفٌ في شأنه. ويقع عبدُ الرّحمن في التناقض نفسه الذي رمى به إيزوتسو، ويبيّن إدراكه ذلك في آخِر تعليقه في شأن هذه القضية حين يقول: «القِيَمُ الخُلُقيّة ثابتةٌ مطلقة، وإن كان البعضُ يعرفها والبعضُ الآخَر لا يعرفها، والإنسانُ هو الإنسانُ في كلّ مكان وزمان... وتركيبُ المخّ الإنسانيّ هو هو في كلّ الأجناس، والبَدَهيّاتُ العقليّة لدى الجميع واحدةٌ، ولكنّ درجة التطوّر الحضاريّ والثقافيّ تختلف؛ هذا فضلًا عن اختلاف البيئات الطبيعيّة والظّروف الجغرافيّة. فلا شكّ أنّ ثمّة فُروقًا بين البشَر، لكنّها لا تسوّغ بناءَ نظريّة تعدّديّة نسبيّة في الأخلاق أو في المعرفة»(٥١).

وما يقدّمه عبدُ الرّحمن من تخطئةٍ لإيزوتسو في هذه النقطة ربّما يرجعُ إلى عدَم امتلاكه الخَلْفيّة الكافية في الدّرس الدّلاليّ، الذي يقدّم إيزوتسو أُسُسَه النظرية تقديمًا كافيًا لقارئي دراساته الدّلاليّة للقرآن الكريم. وقد فصّل إيزوتسو القولَ في شأن

---

٥٠ ـ من أخطاء المستشرقين وخطاياهم، ص ٥٥.

٥١ ـ نفسه، ص ٥٦.

الفَرْضيات التي اعتمدها، وأيدّ ذلك بشواهد مستمَدّة من دراسات فلاسفة لغويّين كبار في الغرب. ويضاف إلى هذا أنّ القدرة التنظيرية القويّة، التي يدركها قارئ آثار إيزوتسو، مكّنته من تقديم فَرْضيات مقبولة.

٣ ـ وثمّةَ فكرةٌ ثالثة رأى عبدُ الرّحمن أنّ إيزوتسو وقع في تبنّيها بالتناقض؛ حين أكّد أنّ للعقل دَورَه الكبير في تشكيل مفهوماتنا لعالَم الواقع كما نعبِّر عنها في مفرادت لغتنا. وعند عبد الرّحمن أنّ هذا المذهَب المثاليّ في المعرفة يقترن عادةً بالمذهب المطْلَق في الأخلاق وليس بالنسبيّة؛ أي إنّ إيزوتسو اختار المذهبين المتناقضَين واعتنقهما: النّسبيّة والمثاليّة[٥٢].

وهنا أيضًا لا يجد المتأمِّلُ مَدعاةً لمثْل هذه التُّهَمة؛ فالقولُ بأنّ العقلَ يتدخّل في تصوّرات البشَر لعالَم الواقع وينشأ عن ذلك تغيّرٌ لمفهوماتِ الأشياء والأسماءِ المعبِّرة عنها لدَيهم، لا يناقضُ القولَ بنسبيّة الأحكام الأخلاقيّة واختلافها تبعًا للزمان والمكان، بل تمضي المقولتانِ في الوِجْهة نفسها. وتصنيفُ أشياءِ الواقع وإعطاؤها مفهوماتٍ وأسماءً، والأحكامُ على ضروب السّلوك البشريّ، تخضع جميعًا لفعلٍ عقليّ قائمٍ على منظورٍ خاصّ لدى المتكلّمين لكلّ لغة من اللّغات. واتّهامُ إيزوتسو بالتناقض في تبنّي وجهتَي النّظَر هاتين لا داعِيَ له البتّة.

ويبدو أنّ ما يدفعُ عبدَ الرّحمن إلى نسبة هذه الصُّوَر من التقصير إلى إيزوتسو أمرانِ اثنان: أوّلهما أنّه أراد بدايةً أن يقدِّم للقارئ العربيّ نماذجَ من مجانبة الإنصاف والنزاهة العِلْميّة لدى بعض المستشرقين، فاندفع أوّلًا إلى تصنيف إيزوتسو ضمن قائمة

---

٥٢ ـ نفسه، ص ٥٦.

المستشرقين الغربيّين، الذين قد يكونون وقعوا في أنواعٍ من التعميم وسوء الفهم وعدم الاستقصاء؛ ثمّ مضى في المحاكمة إلى أقصاها ونسَبَ إلى إيزوتسو مثالبَ ليست حقيقيّة، أو لا جريرةَ فيها ولا إساءة لمناهج العِلْم والبحث العلميّ.

٤ ـ فكرةٌ رابعة رأى عبدُ الرّحمن أنّ إيزوتسو أخطأ فيها؛ وهي انقيادُه، كما يقول، لسُلْطان الفلسفة الوجوديّة في نظرته إلى عالَم الوجود وعلاقته بالعقل واللّغة. ويسوق عبدُ الرّحمن انتقادَه إيزوتسو على هذا النحو: «لقد سلّمَ تسليمًا بأنّ العالَم أصلًا كان كتلةً من العجين الذي لا يثير سوى الغثَيان، وأنّ العقلَ الإنسانيّ هو الذي قسّمه وسمّاه وصنّفه وأضفى عليه المعنى...لقد وجَدَ الإنسانُ العالَمَ مقسَّمًا بقُدْرة خالقه، ووجَدَه مرتّبًا أدقّ ترتيب، خاضعًا لنظام صارم: أيّامٌ تتعاقب، وليالٍ تتوالى، وأفلاكٌ تدور، وحياةٌ تولد وتنمو وتمرض وتموت، وكائناتٌ تتكاثرُ وتتصارع وتتواصل وتتجمّع وتتفرّق؛ ووَجَد الإنسانُ نفسَه مزوّدًا بقدراتٍ عديدة، منها القدرةُ على تسميةِ الأشياء بأسماءٍ ووَضْعِ تصوّراتٍ لها وتشييدِ نُظُم لغوية وفكريّة. فكيف يُقال إنّ العالَمَ كان كتلةً من العجين، وإنّ الإنسانَ هو الذي قطّعها قِطَعًا، وقسّمها أقسامًا وصنّفها أصنافًا؟ إنّ هذه النظريّة، كما قلنا، صحيحةٌ جزئيًّا وخاطئة جزئيًّا»[٥٣].

وما يبدو للمتأمّل هنا أنّ عبدَ الرّحمن قد حمّل إيزوتسو أمرًا عظيمًا لا جريرةَ له فيه؛ ذلك أنّه أورد رأيَ الوجوديّين في سياقٍ من يقولون بتدخّلٍ كبير للعقل في اللّغة، ومثّل لذلك بالكلمات الأقلّ ذيوعًا والكلمات المعبِّرة عن المجرّدات العليا، وذلك من قَبيل كلمة Logos اليونانيّة، التي وجد الدكتور فاوست Faust في الجزء الأوّل من كتاب

٥٣ ـ نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

«جوته» صعوبةً كبيرة في ترجمتها إلى اللّغة الألمانيّة. وجاء إيرادُ إيزوتسو هذه الفكرةَ في سِياق قوله: «إنّ تجربتَنا المباشرة بعالَم الواقع هي في ذاتها كلٌّ لا يختلف، كما قال هنري برجسون Henri Bergson، وقد سمّى القُدَماءُ ذلك الكلّ «هَيولى» أو مادّةً أولى (هيولى العرب) ورأى فيها الوجوديون، مؤخّرًا، كتلةً مشوّشةً مضطربة، فيها يفقد كلُّ شيءٍ محيطَه، وتُحيل العالَمَ نفسَه إلى كتلة قذرةٍ، عاديّة، عمياء، من العجين، لا تثير سوى الغثيان، وقد نحتَ العقلُ البشريُّ في تلك الكتلة التي لا تمايزَ فيها عددًا من الأشكال أو الصِّيغ وعزَلَها إحداها عن الأخريات»[٥٤].

وجَليٌّ هنا، أنّ إيزوتسو لا يتبنّى لزامًا رأيَ الوجوديّين كاملًا، وربّما لا يتفق معهم على المفهوم الدّقيق المغالي لنظرتهم هذه. وحين يُفهَم الأمرُ على هذا النحو يكون من عدَم الدّقّة القولُ «من المؤسف أيضًا أنّ إيزوتسو قد انقادَ لتأثير الفلسفة الوجوديّة في نظرته إلى العالَم وعلاقته بالعقل واللّغة، لقد سلّمَ تسليمًا بأنّ العالَمَ أصلًا كان كتلةً من العجين الذي لا يثير سوى الغثَيان...»[٥٥]؛ فإنّ هذه مقولةُ الوجوديين أوردَها إيزوتسو في سِياق ذِكْر من يقولون بتأثير العقل في اللّغة.

وإنّه من حقّ الحقيقة علينا أن نختمَ بالقول إنّ عبدَ الرّحمن قد انطلق في مآخذه على إيزوتسو من فَرْضيّةٍ غير صحيحة، تذهب إلى القول إنّ واضِعي اللّغة ومعطِي الأسماء لـ «المفهومات» إنّما يأخذون هذه المفهومات عن العلماء الخبراء بطبائع الأشياء المحدّدين تمامًا لخصائصها وصِفاتها. وإنّ التّسليمَ بمؤدّى هذه الفَرْضيّة

---

٥٤ ـ نفسه، ص ٤٥.

٥٥ ـ نفسه، ص ٥٦.

يُفضي إلى القول إنّ العُلَماء الخبراء في المجالات المختلفة لعالَمِ الوجود هم الذين يضعون اللّغةَ ويخترعونها، وتأتي عامّةُ الخَلْق بعد ذلك لتأخذَ هذه اللّغةَ عنهم. وهذا الذي لا يقول به أحَدٌ من أهل العِلْم.



«بين الله والإنسان في القرآن:
دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم»
للمؤلّف: توشيهيكو إيزوتسو (*)

المؤلِّفُ كان أستاذًا في معهد الدّراسات الثقافيّة واللّغوية في جامعة كيو Keio University في العاصمة اليابانية طوكيو. وكان لامعًا في الدّراسات المهتمّة بالقرآن والثقافة الإسلاميّة. ويلاحَظ أنّ عددًا من الدّارسين للإسلام والثقافة الإسلاميّة من الغربيين يرجعون إلى مؤلّفاته. وهو في كتابه الذي نعرّف بمادّته العلميّة الآنَ يحيل إلى كتاب آخَر له يبدو مهمًّا في فهم البِنية المفهوميّة للقرآن الكريم، ويحمل عنوان:

The Structure of the Ethical Terms in The Koran

ويُبدي المؤلّف في هذا الكتاب اقتدارًا كبيرًا في فهم القرآن الكريم والشّعر العربيّ، كما تنم تأمّلاتُه على إلمام كبير بتاريخ الثقافة الإسلاميّة منذ نشأتها الأولى إلى عصور ازدهارها ونمائها. ويستشعر قارئ كتابِه رصانتَه الكبيرة واتّزانه واحترامَه الكبير لكتاب

---

* ـ مراجعةٌ وتعريف لكتاب توشيهيكو إيزوتسو المعنّن بـ:

God And Man In the Qur'an

الذي ترجمناه إلى العربيّة بعنوان: «بين الله والإنسان في القرآن: دراسة دِلاليّة لنظرة القرآن إلى العالَم»، وصدرت الترجمة عن دار الملتقى في حلب عام ٢٠٠٧م. وقد نُشرت هذه المراجعةُ في مجلّة«إسلاميّة المعرفة» التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، العدد ٤٢، ٤٣ خريف ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م شتاء ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

الله سبحانه، وللمفهومات القرآنية.

أعدّ كاتبُ هذا التّعريف ترجمةً عربيّة لهذا الكتاب، في طريقها إلى النّشر إن شاء الله، أمّا الكتابُ نفسُه فقد تناولَ المؤلّفُ فيه تغيّرَ دلالات الألفاظ العربيّة التي استخدمها القرآنُ الكريم عمّا كانت عليه في الجاهليّة، وقصَدَ من ذلك إلى بيان أنّ هذا التّغيّر الدّلاليّ عبّر عن أمرٍ غاية في الأهمية، وهي نظرةٌ جديدة كلّ الجِدّة إلى العالَم، تقابل ما يسمّى بالألمانية Weltanschauung، أو رؤية العالَم. كما يذكر مؤلّفُ الكتاب الأستاذ توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu في مقدّمته أنّه حاول الإسهامَ بشيءٍ جديد في سبيل فهمٍ أفضل لرسالة القرآن لدى أهل عصره الأوّل، ولدى أهل زماننا أيضًا.

ويبيّن في الفصل الأوّل من الكتاب «الدّرس الدّلاليّ والقرآن» أنّ الشّطر الرئيس من هذه الدّراسة مهتمٌّ حصرًا تقريبًا بمسألة العلاقة الشّخصيّة بين الخالق العظيم، سبحانه، والإنسان في القرآن. وذلك في دراسةٍ دِلاليّة للرؤية القرآنية للعالَم. ويوضح أنّه مهتمّ بنقطتين أساسيّتين: الدّرْس الدّلاليّ، والقرآن. وقد أراد منذ البداية أن يُكوِّن لدى القارئ فكرةً جليّة تمامًا عن ارتباط المنهجية القائمة على علم الدّلالة Semantic Methodology بالدّراسات القرآنية، مؤكّدًا أنّ في الكتاب جمعًا بين النظرِ المعتمِد على مناهج البحث الدّلاليّ، والتطبيقِ الذي مادّتُه المعجَمُ اللغويّ للقرآن الكريم.

ونظرًا إلى تعقيد ما يُسمّى عِلْم الدلالة Semantics، وزيادةِ افتقاره إلى الانسجام والتنظيم، عَمدَ المؤلّف منذ البدء إلى إيضاح تصوّره الخاصّ لعِلْم الدّلالة، وهو يقول في هذا الشأن: «إنّ علم الدّلالة كما فهمتُه هو دراسةٌ تحليلية للتعابير المفتاحية Key–terms في لغةٍ من اللّغات ابتغاءَ الوصول إلى إدراكٍ مفهوميّ لرؤية العالَم Weltanschauung

لدى النّاس الذين يستخدمون تلكَ اللّغةَ أداةً، ليس فقط للتحدّث والتفكُّر، بل أيضًا لتقديم مفهوماتٍ وتفاسيرَ للعالَم الذي يحيط بهم».

وهو يرى أنّ الدّراسة الدّلاليّة للقرآن ستعالج الكيفيّةَ التي يرى فيها هذا الكتابُ الكريم بناءَ عالَمِ الوجود والمكوّنات الرئيسة له، وكيف يرتبط بعضُها ببعض. ويبيّن أنّ المهمّ لتحقيق قصْده المحدَّد من الكتاب هو نوعُ النظام المفهوميّ الذي يعمل في القرآن، لا المفهوماتُ الفرديّة متباعدةً ومنظورًا إليها في حدّ ذاتها، بعيدًا عن البِناء العامّ، أو البِنية المتكاملة Gestalt التي اندمجت فيها. ويوضح أنّ التعابيرَ المفتاحيّة التي تؤدّي وظيفةً حاسمةً في صياغة نظرةِ القرآن إلى العالَم، بما فيها اسْمُ «الله» تعالى، ليس منها ما كان جديدًا ومبتكَرًا، بل كانت كلُّها تقريبًا مستخدَمةً قبل الإسلام. وعندما شرع الوحْيُ الإسلاميّ باستخدامها كان النّظامُ كلّه، أي السّياقُ العامّ الذي استُخدِمت فيه، هو الذي صدَمَ مشركي مكّة بوصفه شيئًا غريبًا وغير مألوف وغير مقبول، تبعًا لذلك.

ويعوّل المؤلّفُ على التّمييز بين المعنى الوضْعيّ أو الأصْليّ للألفاظ Basic والمعنى السّياقيّ Relational. وتؤلّف الكلماتُ، كما يرى، نظامًا شديدَ التّماسك. والنّمطُ الرئيسُ لذلك النّظام يحدِّده عددٌ معيَّنٌ من الكلمات الشّديدة الأهمية. ويساعد التّحليلُ الدّلاليّ للعناصر الوضْعيّة والسّياقيّة للكلمات في رأيه على أن تُبنى من جديد، على مستوى تحليليّ، البِنيةُ الكلّية الثقافيّة، كما عاشت حقًّا، أو تعيش، في تصوّر النّاس.

ويسمّي هذه البِنيةَ الكلّيّة «الرّؤيةَ الدّلاليّة إلى العالَم في ثقافة من الثقافات Semantic Weltanschauung».

أمّا ما نوعُ هذه الرّؤية، وكيف تُنشَأ، أساسًا، وأيّةُ أسسٍ لابدّ منها لكي تظلّ تشكّل

فلسفيّا نظريّةً فعّالةً لطبيعة الوجود، فيوضح أنّ كلمات المعجَم اللغويّ Vocabulary ليست على قدْرٍ واحد في تشكيل التصوّر الوجوديّ الذي يشكّل أساسَ المعجَم. فكلمةُ «قِرْطاس» التي ترد في سورة الأنعام هي كلمةٌ مهمّة جدًّا من الوجهة اللّغويّة ومن وجهة التّاريخ الثقافيّ للعرب، لكنّها لا تسهم إسهامًا أساسيًّا في تمييز طبيعة الرّؤية القرآنية للكون. خلافًا لكلمة «شاعِر» التي تبدو أكثرَ أهميّةً منها بدرجات. ذلك لأنّ القرآنَ شديدُ التّشديد على نَفْي أن يكون النّبيُّ محمّد، عليه الصّلاةُ والسّلام، شاعِرًا. لكنّ قيمتَها في أيّة حال أقلُّ بكثير من كلمة «نَبيّ». هذه الكلماتُ التي تؤدّي وظيفةً دِلاليّة مهمّة في تشييد البِنية المفهوميّة لرؤية القرآن إلى العالَم يسمّيها المؤلّف «التّعابير المفتاحيّة» في القرآن، كما أسلفْنا. وذلك من مِثْل كلمات: الله والإسلام والإيمان والكفْر والنّبيّ والرّسول. ويوضح المؤلّفُ أنّ أصعبَ جزء من مهمّة الدّرْس الدّلاليّ في القرآن الكريم، من وجهة نظر الدّلالة، هو قبْلَ كلّ شيء عزْلُ التّعابير المفتاحيّة لجُمْلة المعجَم القرآنيّ.

ويقوم عمَلُ المؤلّف في الكتاب على أساس تصوُّرٍ واضح لديه يذهب إلى أنّ المعجَم اللغويّ لأيّ نصّ من النصوص، أو متْن من المتون، يتألّف من عدد هائل من طبقات الصِّلات الترابطيّة، أو مجالات الترابط المفهوميّ، التي يتطابق كلٌّ منها مع اهتمامٍ بارز لجماعةٍ من الجماعات في مرحلةٍ ما من مراحل التاريخ؛ ومن هنا يلخّص هذا المعجَمُ اللّغويّ جانبًا معيّنًا من مُثُلها العليا وطموحاتها واهتماماتها. ويقول المؤلّفُ إنّ المعجَم اللّغويّ المعْنيَّ هنا بِنيةٌ متعدّدة الطّبقات، وتصاغ هذه الطّبقاتُ من خلال مجموعاتٍ من التعابير المفتاحية التي يسمّيها «حقول الدّلالة». وابتغاءَ تحقيق ذلك انشغل المؤلّفُ

بالكيفيةِ التي تُبنى منها «الحقول الدّلاليّة» المستقلّة، وكيفيةِ اكتشاف الحقْل الدّلاليّ وسْطَ بِنيةٍ كليّة من العناصر المتشابكة. وأدخل في هذا المجال مصطلحًا تِقْنيًا آخَر هي «الكلمةُ الصميميّة Focus-Word». وعَنى بها تعبيرًا مفتاحيًا مهمًّا يشير إلى مجالٍ مفهوميّ مستقلّ ومتميّز نسبيًّا، أي «حقْل دلاليّ» ضمنَ الكلّ الواسع للمعجَم اللّغويّ. ويَعُدّ من الكلمات الصميميّة في المعجَم اللّغويّ القرآنيّ كلمةَ «إيمان»، ويوضح أنّ هذه الكلمةَ تحكم حَقْلًا دِلاليًّا خاصًّا بها. ويقول إنّنا متى عددْنا كلمةً ما كلمةً صميميّةً بدأنا نرى عددًا معيّنًا من الكلمات الأُخَر المهمّة، الكلماتِ المفتاحيّة، يتجمّع، حولَها، بوصفها النّواةَ المفهوميّة، مشكِّلةً معًا مجالًا مفهوميًا دالًّا ضمنَ المعجم اللّغويّ الشامل للقرآن.

ويتمتّع المؤلّفُ بقدرة تنظيرية عالية، تتجلّى في مواقفَ عمليّة متعدّدة تتراءى لقارئ الكتاب. ومن ذلك مثلًا أنّه يشير إلى مظهرين للكلمة، مظهرٍ لغويّ ومظهرٍ مفهوميّ، وبرغم عدَم إنكاره وجودَ مفهوماتٍ سابقة للّغة فإنّه لا يهتمّ بها. ويوضح للقارئ أنّه متى استخدمَ مصطلحَ «مفهوم» في كتابه، دلّ بذلك على مفهومٍ له كلمةٌ محدّدة. وعمّم هذه القاعدةَ، فأكّد أنّ هذا الذي قاله هنا ينطبقُ على الهيكل الكلّيّ المنظّم للمفهومات. ومن هنا فإنّ شبكةَ العلاقات المعقّدة نفسَها هي في جانبها اللّغويّ معجَمٌ لغويّ، وفي جانبها المفهوميّ رؤيةٌ للعالَم. وقد تمثّل عمَلُه كلّه في محاولة تبيُّن نظرة القرآن إلى العالَم من جُملة المعجَم اللّغويّ للقرآن. وابتغاءَ الوصول إلى هدفه هذا حدّد مبدأً انطلقَ منه، وهو أنّ منظومةً مفهوميّةً System حقيقيّةً لا بدّ من أن تمتلك مبدأً نموذجيًا تؤسَّس عليه؛ ولأنّ الأمرَ كذلك افترض في دراسته أن تؤسَّس المنظومةُ الكليّة للمفهومات القرآنيّة، المشتملةُ في داخلها على كلّ طبقات الاتّصال الترابطيّ، على نمطٍ

مميِّزٍ للفِكْر القرآني؛ أي نمطٍ يجعل هذا الفِكْرَ مختلفًا جوهريًّا عن كلّ منظومات المفهومات غير القرآنيّة. أي إنّ هناك خطّةً أساسيّة وأسلوبًا محدّدًا وصِفةً بِنائيّةً مميّزةً لكلّ منظومة مفهوميّة. ورأى أنّ تحديدَ هذه الصّفة البِنائية المميِّزة، التي تحدِّد طبيعةَ المنظومة القرآنيّة الكاملة وآليّتها الفاعلة، هي الغايةُ النهائيّة للدّارس الدّلاليّ للقرآن. والنّجاحُ في هذا التّحديد هو السّبيلُ الوحيد للنّجاح في إظهار رؤية العالَم في القرآن، أي، من الوجهة الفلسفيّة، طبيعة الوجود كما يراه القرآن. ويعترف بصعوبة هذه المهمّة، ويبيّن أنّ دراستَه مجرّدُ خطوة أولى ومتواضعة جدًّا في اتجاه هذا الهدف النهائيّ.

وقد مضى المؤلّفُ في الفصول اللّاحقة في تطبيق منهجيته التي حدّدَها في الفصل الأوّل. فتحدّث في الفصل الثاني عن التّعابير المفتاحيّة القرآنية في التّاريخ، مستخدِمًا مصطلَحَي الدّرْس الدّلاليّ التّزامنيّ Synchronic والتّعاقبيّ diachronic. ويصل المؤلّف هنا إلى استنتاج أنّه في المنظومة القرآنيّة لا يوجدُ أيُّ حقلٍ دِلاليّ غيرِ مرتبط بـ «الله» سبحانه، وغيرِ محكومٍ بمفهومه الأساسيّ.. وهذا ما جعلَ الدّارسين الدّلاليّين يذهبون إلى القول إنّ عالَمَ القرآن مرتكزٌ أساسًا على الله، ولم يكن الأمرُ كذلك في الجاهليّة. ويحدّثنا المؤلّفُ هنا عن أمرٍ غايةٍ في الأهمّية في تاريخ الثقافة الإسلاميّة الذي أعقب نزولَ القرآن، فيقول إنّه بلغ من سُلطان القرآن أنْ جعَلَ كلّ منظومةٍ من منظومات الفِكْر الإسلاميّ مضطرّةً إلى اللّجوء إلى المعجَم اللّغويّ القرآنيّ للحصول على عناصرها المادّية. ويمثّل لذلك بمنظومات عِلْم الكلام والفلسفة والتصوّف، التي أفادت من المادّة اللّغويّة القرآنيّة في تعابيرها المفتاحيّة والصّميميّة.

ويؤلّف الفصلُ الثّالث الموضوعَ الدّقيق للكتاب؛ أي البِنية الأساسيّة للرؤية

القرآنيّة للعالَم. وهنا يسعى المؤلّفُ إلى تكوين فكرةٍ عامّة عن المخطّط المفهوميّ لنظرة القرآن إلى العالَم، من خلال دراسةٍ تحليلية ومنظّمة للكلمات الأكثر أهميّةً، التي تبدو تؤدّي وظيفةً حاسمةً في تمييز الفكرة الغالبة التي تتخلّل جُملَةَ الفكر القرآنيّ وتنفُذ فيه وتغلبَ عليه. وابتغاءَ تحقيق هذا الهدف يرى المؤلّفُ أنّه كان عليه في البدء أن يقرأ القرآنَ من دون أيّ تصوّر قَبْلي. أي إنّ عليه أنْ لا يحاول أن يقرأ في القرآن الفِكَرَ التي طوّرها وأحكمَها المفكّرون المسْلِمون في الأزمنة التي تلت نزولَ القرآن، بل عليه أن يحاولَ فهمَ بِنيةِ تصوُّرِ العالَم في القرآن في صورته الأصْليّة، أي كما قرأه وفهِمَه صحابةُ النّبيّ عليهِ الصّلاةُ والسّلام وأتباعُه المباشرون. ويخلص المؤلّفُ إلى انطباعٍ أساسيّ في هذا الشّأن، وهو أنّ هذا القرآنَ منظومةٌ كبيرة متعدّدة الطّبقات معتمِدةٌ على عدد من الأضداد المفهوميّة الأساسيّة، التي يؤلّف كلٌّ منها حقلًا دِلاليًّا محدّدًا. والقرآنُ، كما انتهى إليه فهْمُه وتأمّلُه، عالَمٌ يسودُه جوّ كثيف من الانشداد والتوتّر الرّوحيّ. ويقول إنّنا في القرآن أمامَ «دراما» روحيّة حادّة تتقدّم. ودائمًا لا تحدثُ «الدراما» إلّا حيث يوجد تَقابلٌ قويّ بين الممثّلين أوالأبطال الرئيسيين. ويخلص من ذلك إلى أنّ الرّؤية القرآنيّة للعالَم، من الوِجهة الدّلاليّة، قابلةٌ لأن تُمَثَّل في صورةِ منظومةٍ system مبنيّة على مبدأ التضادّ المفهوميّ، ثمّ يتحدّث عن التقابل الأوّل والأهمّ في هذه المنظومة؛ بين الله تعالى والإنسان. وهذا التقابلُ تُنشئه أربعةُ أضرب مختلفة للعلاقة بين الله والإنسان: علاقة وجوديّة، وعلاقة اتصاليّة، وعلاقة الرّبّ ـ العبد، وعلاقة أخلاقيّة.

ويرى أنّ هذه العلاقات متى رُسِّختْ بين الله، سبحانه، والإنسان ولَّدتْ جماعةً خاصّةً من الرّجال، الذين يعترفون بها ويختارون الجانبَ الإيجابيّ من المسألة أساسًا

لنظرتهم إلى الحياة والوجود؛ مما أنشأ في تاريخ الإسلام «الأمّة المسْلِمة». وتتمثّل الاستجابةُ الإيجابيّة في العلاقة الوجوديّة في اعترافهم بـ «الله» خالِقًا لهم وموجِدًا ومعتنيًا بمصيرهم. أمّا الاستجابةُ الإيجابيّة في علاقة الاتّصال فتتمثّل في استجابةِ الإنسان استجابةً راضيةً مُخْلِصةً للنّداء الإلهيّ واتّباع هدايته وتوجيهه إلى طريق النّجاة. وأمّا في علاقة الرّبّ ـ العَبْد فتعني الاستجابةُ الإيجابيّةُ أن يطردَ الإنسانُ عن نفسه بقايا الجاهليّة السابقة، ويلجأ إلى الله «سيِّده»، كما يليق حقًّا بالعَبْد. وتعني العلاقةُ الأخيرة أن يُعبِّر عن الشّكْر لفَضْل الله عليه وأن يخشى عقابه. ثمّ يتحدّث المؤلّفُ عن التضادّ المفهوميّ الثاني: الغيب والشهادة. ويوضح أنّ الرّؤيةَ القرآنيّة تَقْسِم العالَم الحاضر الذي يحيا فيه الإنسانُ على نصفَين؛ عالَم الغَيب، وعالَم الشّهادة.

ويخصّص الفصلَ الرّابعَ للكلمة الصّميمية في المعجَم اللّغويّ القرآنيّ: الله. ويبيّن أنّ النظرةَ إلى العالَم في القرآن مرتكزةٌ على «الله» سبحانه، أساسًا. ويكون طبيعيًّا، والحالُ كذلك، أنّه في المنظومة القرآنيّة يحكم مفهومُ «الله» الكلَّ من عَلٍ، ويترك تأثيرًا عميقًا في البِنية الدّلاليّة للكلمات المفتاحية جميعًا. ولأهميةِ فهْمِ الكيفيّة التي يُبنى فيها هذا المفهومُ دِلاليًّا، خصّصَ المؤلّفُ هذا الفصلَ لتحليلٍ مفصَّلٍ نسبيًّا لهذا المفهوم، وجعل ذلك مدخلًا إلى دراسة المسألة الأساسيّة لديه؛ مسألة العلاقة الرُّباعيّة بين الله تعالى والإنسان. ويتحدّث المؤلّف هنا عن تطوّر المعنى «السِّياقيّ» لكلمة «الله» بين عرب الجاهلية، ويميّز بين ثلاث حالات مختلفة: المفهوم الوثنيّ لـ «الله»، ومفهوم اليهود والنّصارى لهذه الكلمة في العصر الجاهليّ، واستخدام العرب الوثنيين للمفهوم الكتابيّ لـ «الله» خاصّةً عندما يمدح شاعرٌ بدَوِيّ مَلِكًا نَصْرانيًّا. ويضيف إلى الحالات

الثلاث السابقة حالةً أخرى خاصّةً جدًّا، هي مفهومُ الله لدى من عُرِفوا باسْم «الحُنَفاء». وقد ظلّت هذه الحالةُ مستقلّةً ومتعاليةً نسبيًّا عن الأخريات، إلى أن ظهر الإسلامُ فأتى بها على نحوٍ مفاجئ إلى ضوء التّاريخ المتألّق.

ثمّ كان الفصلُ الخامسُ من الكتاب محلًّا لمناقشة العلاقة الوجوديّة بين الله والإنسان، وقد ناقش فيه المؤلّفُ محورَين مهمّين يدوران في فلَك هذه العلاقة؛ وهما خلْقُ اللهِ الإنسانَ من عدَم، وقدَرُ الإنسان. ويعقد المؤلّفُ هنا مقارنةً رائعة بين النّظرة الجاهليّة إلى العالَم، والنّظرة القرآنيّة. فالنّظرةُ الجاهليّةُ نظرةٌ كئيبة جدًّا إلى الحياة؛ إذ تتصوّر الحياةَ كلَّها سلسلةً من الفواجع، التي لا يحكمها القانونُ الطبيعيّ للنَّماء والبِلى، بل الإرادةُ الغامضة لكائنٍ مظْلِم أعمى شبه شخصيّ، لا منجاةَ من قبضته القويّة. أمّا عالَمُ القرآن فيقدِّم صورةً مختلفةً تمامًا للشّرط الإنسانيّ. والاختلافُ بين النّظرتَين إلى العالَم في هذا الشأن شبيهٌ تمامًا بالاختلاف بين اللّيل والنّهار. وهكذا فإنّه في المنظومة الجاهليّة القديمة يكون العمَلُ الخَلْقيّ لـ «الله» تعالى هو في الوقت نفسه البدايةَ والنّهايةَ لتدخُّلِ الله في شؤون الإنسان، و «الله» من حيث المبدأُ لا يعبأ بمَن أتى بهم إلى الوجود، كحالِ أبٍ غيرِ مُبالٍ بأولاده؛ المهِمّةُ كلُّها تُنجَز بوساطة كائنٍ آخَر يسمّى «الدّهْر». أمّا في المنظومة المفهوميّة الإسلاميّة فالأمرُ على العكس من ذلك، فالخَلْقُ يحدِّد فقط بدايةَ الهيمنة على المخلوقات. وشؤونُ الإنسان كلّها، حتّى أدقّ تفاصيل الحياة وأكثرها أهمّيةً في الظاهر، تحتَ الاطّلاع الصّارم والمراقبة الدّقيقة لحضرة «الله» سبحانه.

والأكثرُ أهمّيةً في هذا الشأن أنّ «اللهَ» في القرآن هو «اللهُ» ذو العَدْل الذي لا يظلم أبَدًا. ولا شأنَ للدّهر، ولا لمكائده الأكثر خفاءً.

وجاء الفصلُ السّادسُ من الكتاب ليعالج العلاقةَ الثّانية، الاتّصالية، بين الله سبحانه والإنسان في ضَرْبِ الاتّصال غير اللّغويّ. وهنا يُفصِّل المؤلّفُ القولَ في نوعين من علاقة الله سبحانه بالإنسان، هما: آياتُ الله، وهُدى الله. ويفرّق المؤلّفُ بين الاثنين تفريقًا دقيقًا. فالآياتُ موجودةٌ في كلّ شيء، والإنسانُ يستطيع أن يراها، لكنّ اختيارَ الاهتداء أو الضّلال راجعٌ إلى مشيئة الله؛ وصحيحٌ أنّه يوجد في القرآن قولُ الله سبحانه: «مَنْ شاءَ فليؤمنْ ومَنْ شاء فليكفرْ» [الكهف، الآية ٢٩]، لكنّ الصّورةَ النّهائيّة محكومةٌ بمشيئةِ مَن له مُلْكُ السّماواتِ والأرض ومَنْ فيهنّ «مَن يشأ اللهُ يضلِلْهُ ومَن يشأ يجعَلْه على صراط مستقيم» [الأنعام، الآية ٣٩]. ويناقشُ المسألةَ بقَدْر من التفصيل، فيبيّن أنّه في المفهوم الأوّل، يستجيب الإنسانُ لهدى الله إمّا بالاهتداء وإمّا بالضّلال. أمّا في المفهوم الثاني، فيستجيبُ الإنسانُ لهدى الله بالاهتداء، ويستجيبُ للضّلال بالضّلال، حسْبَ التقدير الإلهيّ. وختمَ الفصْلَ بالحديث عن العبادة بوصفها أداةً لاتّصال العَبْد بربّه.

وفي الفصْل السّابع، وهو أطولُ فصول الكتاب، يتحدّث المؤلّفُ عن العلاقة الاتّصالية بين الله والإنسان في نوع الاتّصال اللّغويّ. ويُدير حديثَه هنا حولَ جُملة محاور: كلام الله، والمعنى الأصليّ لكلمة وَحْي، والبِنية الدّلالية للوَحْي، والوَحْي في اللّغة العربيّة، والدّعاء. وواضحٌ هنا أنّ المؤلّفَ يتحدّث عن اتّصالٍ لُغويّ بين الله تعالى والإنسان في اتجاهين: من حضرة الله إلى الإنسان بوساطة كلام الله والوَحْي، ومن الإنسان إلى الله بوساطة الدّعاء.

ويجيء الفصْلُ الثّامنُ ليحتضن حديثَ المؤلّف عن الجاهليّة والإسلام، وقد عالج

فيه الجانبَ الثّالث من علاقة الله والإنسان، وهي علاقةُ الرّبّ ـ العَبْد. ويبيّن أنّ تصوّرَ «الله» رَبًّا لم يكن مجهولًا لدى عرب الجاهليّة؛ وفارقُ ما بين الجاهليّة والإسلام في هذا الشأن أنّه في الأزمنة الجاهليّة لم يكن «اللهُ» الرّبَّ الوحيدَ المطلَقَ، بل كان إلى جانبه أربابٌ كثيرون وربّاتٌ كثيرات. أمّا الإسلامُ فقد أقرّ بـ «الله» لأوّل مرّةٍ الحاكمَ المطلَقَ، الرّبَّ الأوحدَ المطلَقَ للعالَم كلّه. وقد نشأ عن هذا التصوّر أنْ فُهِمَ الإسلامُ بمعنى التّسليم التّامّ لهذا الرّبّ العظيم.

الفصلُ التّاسعُ، الأخيرُ، يعقدُه المؤلّفُ للحديث عن العلاقة الرّابعة بين الله والإنسان: العلاقة الأخلاقيّة. وتنهضُ معالجةُ المؤلّف في هذا الفَصْل على فكرةٍ تبدو مستقرّةً لديه، هي أنّ أحَدَ الملامح الجليّة جدًّا للفكر الدّينيّ الذي نشأ في العالَم السّامي Semitic، أي اليهوديّة أو النّصرانيّة أو الإسلام، هو أنّ مفهومَ «الله» أخلاقيٌّ أساسًا. أي إنّ اللهَ، سبحانه، يعاملُ الإنسانَ بطريقةٍ أخلاقيّة؛ أي بوصفه اللهَ ذا العَدْل والخير، ويُنتظَر من الإنسان أن يستجيب لهذه المبادرة الإلهيّة أيضًا بطريقةٍ أخلاقيّة. واللهُ سبحانه يتجلّى للخَلْق في نوعَين مختلفين من التجلّي: الله ذو الرّحمة، والله ذو الانتقام؛ أواللهُ ذو الفَضْل، واللهُ ذو العَدْل. واللهُ سبحانه يعاملُ الإنسانَ بطريقة غايةٍ في الرّحمة والفَضْل واللّطف في صورة الآيات المنـزّلة. وهذه الحقيقةُ تحدِّد الاستجابةَ الصّحيحة الوحيدة المنتظَرة من بني البشَر، وهي الشّكْرُ. ولا يكونُ الشّكْرُ إلّا بعْدَ فَهْم الآيات. وهكذا لأوّلِ مرّةٍ في تاريخ الفِكَر بين العرب، يغدو «الشّكْرُ» مفهومًا دينيًّا، وتكون المِسافةُ قريبةً جدًّا من الشّكْر إلى الإيمان. وضِدُّ الشّكْرِ هو «الكُفْرُ»، الذي يعني عدَمَ الاعتراف بالجميل، أو الجُحود. وهكذا يأخذ مفهومُ «الكُفْر»، الذي لا علاقةَ له قبْلَ

الإسلام البتّةَ بالدّين، مغزًى دينيًّا في المنظومة القرآنيّة. وإذا كان عربُ الجاهليّة اعتادوا على أن يعيشوا وَفْقَ القاعدة الأخلاقيّة العليا: «شُكْر النّعمة»، فقد تَبَنّى القرآنُ هذه البِنيةَ كما هي، وارتقى بها إلى مستوًى دينيّ. النّعمةُ في هذه الحال هي الفضْلُ الإلهيّ الذي يستجيبُ له الإنسانُ إمّا على نحوٍ صحيح بـ«الشّكْر»، وإمّا على نحو خاطئ بـ«الكُفْر». ويتطوّر مفهومُ الشّكْر هنا بسهولةٍ إلى مفهوم «الإيمان». وعلى نحوٍ مماثل يتحوّل الكُفْر، فاقِدًا دلالتَه الأصليّة المتمثّلة بـ«عدَمِ الاعترافِ بالجميل»، إلى مفهومِ عدَم «الإيمان»؛ وهكذا يغدو مضادًّا مفهوميًّا مباشرًا لـ«الإيمان»، كما يغدو ذلك جليًّا في قول المولى سبحانه: «كيف يهدي اللهُ قومًا كفروا بعد إيمانهم» (آل عمران، الآية ٨٦).

أمّا لمن يتّخذون موقفَ الكُفْر بدلًا من الشّكْر أو الإيمان، لمن يرفضون الخضوعَ لله ولمن يَغفُلون تمامًا عن الاستجابة الصّحيحة، فيُظهِر اللهُ تعالى التجلّيَ الآخَرَ؛ تجلّي العَدْل الصّارم والأخْذ الشّديد. والنّقطةُ المحوريّة لهذا كلّه هي الفكرةُ الأُخرويّة «يوم الحِساب». وفي نهاية الفصْل يقف المؤلّفُ عند ثنائيّين مفهوميّين واضحين في القرآن هما: الوَعْدُ والوعيد، والبِشارة والنِّذارة. وفي مناقشة كلّ ثنائيّ يعمدُ المؤلّفُ إلى المقارنة بين ما كان عليه الأمرُ في الجاهليّة، وما آل إليه في الإسلام.

هذه هي الفِكَرُ الأساسيّة في الكتاب، الذي زوّده المؤلّفُ برسومٍ إيضاحيّة بيانية توضح تمامًا ما قصَد إليه. ولا يمكن القارئَ المتأمّلَ المنصِفَ إلّا أن يوافق المؤلّفَ على جمهرة الفِكَر التي عرضَ لها، والنتائجِ التي انتهى إليها. هذا باستثناء أمورٍ قليلة جدًّا، منها مثلًا أنّه لا يرى في العربيّة فضلًا وتميّزًا من جهةِ كونها لُغةً من اللّغات، ويقول في مبحث «الوَحْي في اللّغة العربيّة» من الفصل السابع: «تقوم النّظرةُ القرآنيّة إلى هذه

المسألة على الوَعْي الثقافيّ الواضح جدًّا لحقيقة أنّ كلّ أمّةٍ لها لغتُها، وأنّ العربيّةَ لغةُ العرب، وهي بهذه الوظيفة واحدةٌ فقط من لُغاتٍ كثيرة. وإذِ اختار الله تعالى هذه اللّغةَ فإنّ ذلك لم يكن بسبب قيمتها الحقيقيّة من حيث هي لُغةٌ، بل فقط بسبب فائدتها ونَفْعها، أي بسبب أنّ الرسالةَ كانت موجَّهة أوّلًا إلى المتكلّمين بالعربيّة. ونرى القرآن نفسَه يعلن المرّةَ تلو المرّة أنّ هذا الكتاب أُنزِل بالعربيّة فقط لتسهيل الفَهْم «إنّا أنزلْناه قرآنًا عربيًّا لعلّكم تعقلون» (يوسف، الآية ٢).

واعتراضُنا على عدَم إعطاء العربيّة أيّةَ قيمةٍ من حيث هي لغةٌ، مصدرُه إدراكُنا أنّ العربيّة قادرةٌ على الإبانة عن مراد الله سبحانه أكثرَ من غيرها من اللّغات، بما توافرَ لها من وفرةٍ في المفردات المعبِّرة عن الشّيء الواحِد في أوضاعه وأشكاله وخاصّيّاته المختلفة، وبما انطوت عليه من صِيَغٍ صَرْفيّة معبّرة، وبما تدلّ عليه أوضاعُها التركيبيّة من دلالات، وبما يوفّره جرْسُ ألفاظها من تماثلاتٍ صوتيّة تساعد في إبهاج السّامع وإيقاظ ملكاته الإدراكيّة لتحصيل أكبر قدْرٍ من الطّاقة الدّلاليّة. وما لا ينبغي إغفالُه البتّةَ في السّياق الذي نحنُ فيه أنّ هذه المادّةَ، مادة (ع ر ب)، تفيدُ فيما يبدو البيانَ والوضوح، يقول الرّاغبُ الأصفهانيّ في المفردات: «والعربيُّ: المفْصِحُ. والإعرابُ: البيانُ، يقال: أعربَ عن نفسه.. والعربيّ: الفصيحُ البيِّنُ من الكلام، قال: «قرآنًا عربيًّا». وإذا كان الأمرُ كذلك، فالعربيّةُ إذًا هي اللّغةُ الأكثرُ كشْفًا للمعاني، والأكثرُ فصاحةً وبيانًا»، وينشأ عن ذلك أنّها ذاتُ فضْل وتفوُّق من حيث هي لغةٌ معبّرة أكثرَ من غيرها. ولا يتوقّف فضْلُها، فيما نرى، عند إفادتها في التعبير عن المعاني عند متكلّميها من العرب، بل هي فيما يبدو لنا أعربُ اللّغاتِ وأفصحُها وأبينُها عن المعاني الدّقيقة والعميقة. ولا يأذنُ لنا المقامُ بالزّيادة في هذا المجال.

وقد ألّفه الأستاذُ إيزوتسو بلغةٍ إنكليزيّة جميلة إلى حدٍّ كبير، ولم أجد صعوبة كبيرة في ترجمته إلى العربيّة، بِمَنِّ الله سبحانه وفضله. ويستلزمُ الاعترافُ بالجميل الإشارةَ إلى أنّ الصّديقَ النّبيهَ والباحثَ الشابّ الجادّ الدكتور عبد الرحمن حُلَلي، المدرّس في كلّيّة الشّريعة من جامعة دمشق، هو صاحبُ الفضْل في لَفْت انتباهي إلى قيمة هذا الكتاب لدارسي القرآن الكريم لُغةً وفِكَرًا ومفهوماتٍ كبرى، فأحسنَ اللهُ سبحانه له المثوبة.



المفهوماتُ الأخلاقيّة الدّينيّة في القرآن (*)

تمثِّل جهودُ الباحث اليابانيّ الرّاحل الأستاذ توشيهيكو إيزوتسو (١٩١٤ـ١٩٩٣م) في دراسة معاني القرآن الكريم إضافةً مهمّة إلى المكتبة القرآنية وإلى الدّرْس الدّلاليّ الرّصين. وربّما كان من مجالي التوفيق أن تصدر في العام ٢٠٠٧ م ترجمتان عربيتان لكتابه النفيس الذي ألّفه بالإنكليزية: God And Man in the Qur`an. واستجابةً لهذا الاهتمام العربيّ الإسلاميّ بآثار الأستاذ إيزوتسو، تجيء ترجمتي لكتابه الثاني الذي يحمل العنوان: Ethico- Religious Concepts in the Qur`an. وقد رأينا أنّه من المناسب، بين يدي التّرجمة العربيّة لهذا الكتاب، تقديمُ مراجعةٍ لأهمّ ما ورد فيه من أفكار.

يذكر إيزوتسو في مقدّمة كتابه هذا أنّه نسخةٌ منقّحة لكتابه الأقدم عهدًا الذي نشرته عام ١٩٥٩م جامعةُ كِيُو Keio University في طوكيو، بالعنوان: The Structure of the Ethical Terms in the Qur`an، أي: بِنيةُ التّعابير الأخلاقيّة في القرآن. ويذكر المؤلّفُ أنّه أراد أن يجعل الكتابَ أكثر تعبيرًا عن آرائه الرّاهنة عندما شاء تنقيحَه وإعادة النظر فيه،

---

* ـ مراجعةٌ وتعريفٌ لكتاب توشيهيكو إيزوتسو المعنّن بـ:

Ethico-Religious Concepts in the Qur`an

الذي ترجمناه إلى العربيّة بعنوان: «المفهومات الأخلاقيّة ـ الدّينيّة في القرآن»، وصدرت التّرجمةُ عن دار الملتقى في حلب عامَ ٢٠٠٨م. وقد نُشرت هذه المراجعةُ في مجلّة التّجديد التي تصدرها الجامعةُ الإسلاميّة في ماليزية، العدد الثّالث والعشرون ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

ويبيّن أنّ تغييرًا كبيرًا قد أُجري على الكتاب مع بقاء المادّة المستخدَمة كما هي، كما أنّ العنوانَ نفسَه قد غُيّر لكي لا يخطئ القارئ باعتقاد أنّ الكتابَ يعالج كلّيّةَ التعابير الأخلاقيّة في القرآن. وقد أكّد المؤلّف ههنا أمرين: أوّلهما أنّ الكتاب لا يدرس إلّا التّعابيرَ ذات الطّبيعة الأخلاقيّة ـ الدّينيّة، التي تضرب مفهوماتُها جذورَها في جِبِلّة الإنسان من حيث هو إنسانٌ متديّن بطبعه، ولا يلتفت إلى ما يُسمّى الأخلاقَ الاجتماعية التي ميدانُها تعاملُ الإنسان مع أخيه الإنسان. الثاني أنّ هذه الأخلاق البشَريّة المتحدَّث عنها دينيةٌ وأخلاقيّة في الوقت نفسه؛ ذلك أنّ الإسلامَ نفسَه دينٌ أخلاقيّ أساسًا؛ بمعنى أنّ إحسانَ الحقّ سبحانه إلى البشَر جميعًا يجب أخلاقيًّا أن يقابَل بالإحسان.

ويشيرُ المؤلِّفُ في مقدّمته أيضًا إلى أنّه في الطّبعة الأصليّة للكتاب أعطى مجالًا واسعًا للتأمّلات النظريّة فيما يتصلُ بالنظريّات الحالية للّغة الأخلاقيّة، ونثرَ ملاحظاتٍ منهجية على امتداد الكتاب. أمّا في الطّبعة الجديدة فقد استعاض عن نظريّةٍ تجريدية للّغة الأخلاقيّة بنظريّةٍ أكثر أصوليةً للنّظْرة اللّغويّة أو الدّلاليّة إلى العالَم، تشكّل الأساسَ لجُمْلة العمل التحليليّ الذي قام به، كما أنّه جمع المبادئ المنهجية التي تنتظم التحليلَ في مدخل خاصّ.

وقد صمّمَ المؤلِّفُ كتابه وفق مخطّط ثلاثيّ، عالج فيه بالتفصيل ثلاثةَ مجالات شملت مباحثُها الدّاخليّة الأمور الآتية:

١. شرْح المبادئ المنهجيّة للتحليل الدّلاليّ الذي قام به.

٢. العلاقة الإيجابيّة والسّلبيّة بين الدّستور الأخلاقيّ القَبَليّ لدى عرب الجاهليّة، والأخلاق الإسلاميّة القرآنيّة.

٣. تحليل مفصّل للمفهومات الأخلاقية ـ الدّينيّة الرئيسة في القرآن من خلال تطبيق دقيق للمبادئ المنهجية المشروحة في القسم الأول.

وسنعرضُ هنا للفِكَر الرئيسة التي تضّمنتها مباحثُ الكتاب.

في القسم الأوّل من الكتاب يبسط المؤلّفُ القولَ في مبادئ التحليل الدلاليّ الذي سيتبنّاه في دراسته التّطبيقيّة. ويعرض في هذا القسم لثلاث قضايا هي: اللّغةُ والثّقافة، وقد جعل ذلك مَدْخَلًا؛ ومجالُ الدّراسة وصميمها؛ ومنهجُ التحليل وكيفية تطبيقه. وهي قضايا نظريةٌ أيّدها بأمثلةٍ تطبيقيّة أحيانًا. في المدخَل، الذي يتناول العلاقةَ بين لُغة الإنسان وثقافته، يبيّن أنّه في مستطاع الدّارس أن يتناول المفهوماتِ الأخلاقيّة الدّينيّة في القرآن بعدّة طرائق مختلفة. فقد ينطلق من أنظمة الشّريعة الإسلاميّة المحْكَمة التي تنظّم أنماطَ السّلوك البشريّ؛ وقد ينطلق من أنظمة عِلْم الكلام الإسلاميّ المنظَّمة جدًّا أيضًا؛ وقد تكون نقطةُ انطلاقه انتزاعَ تعاليم وآراء مختلفة في موضوع التعاليم الأخلاقية في القرآن وترتيبها وتأليف كتابٍ يُسمّى «أخلاق القرآن». وينبّه إيزوتسو على أنّ صنيعه في هذا الكتاب مختلفٌ عن ذلك كلّه، ويكمن الاختلافُ في المنهج التحليليّ الذي يطبّقه على المعطَيات القرآنية؛ الأمرُ الذي يجعل القرآنَ يفسّر مفهوماته ويتحدّث عن نفسه. فالصّميميّ في بحثه ليس المادّةَ بقَدْر ما هو منهجُ التحليل اللّغويّ المطبّق عليها. ويشدّد المؤلّفُ هنا على أمرٍ مهمّ في رأيه، هو عدَمُ الاعتماد البتّةَ على ما يسمّيه البيّنةَ غير المباشرة التي تقدّمها نصوصٌ مترجَمة. فالكلماتُ والجمَلُ المترجَمةُ غيرُ قادرة أبدًا على تقديم مادّةٍ موثوق بها لدراسة بِنية النظرة الأخلاقية إلى العالَم لدى شعبٍ من الشعوب. وفي هذه النقطة يقول: «إنّنا حتّى عندما نقرأ فعليًّا نصًّا من النصوص في أصله، نميل على نحوٍ

غير واعٍ تقريبًا إلى أن نقرأ في هذا النصّ مفهوماتِنا الخاصّة التي غذّتها لغتُنا الأمّ، وهكذا إلى أن نحوّل كثيرًا من تعابيره المفتاحيّة، إن لم نحوّلها جميعًا، إلى تعابير مرادفة يمكن الحصولُ عليها في لغتنا الأمّ».

ويبدو أنّ جزءًا من تحذير الأستاذ إيزوتسو من اعتماد التّرجمات أساسًا لدراسة النظرة الأخلاقيّة لدى شعبٍ من الشعوب، راجعٌ إلى ما يراه في التأليف الأخلاقيّ المعاصر، خاصّةً في المجال المرتبط بالدّرْس المقارن لأنظمةٍ مختلفة من الفِكَر الأخلاقية؛ هذا الدّرْسُ الذي عزّزه التطوّرُ المذهِل لعِلْم الإنسان الثقافيّ (culturalanthropology). فهو يرى أنّه في كثيرٍ من حالات الدّرسِ المقارن للتعابير الأخلاقية، القائمِ على التلاعب غير الواعي بـ «المفهومات المحوَّلة»، تُستخلَص استنتاجاتٌ خطيرة وماحقة. ويمثّل المؤلّفُ لذلك بكتابات بعض الباحثين الغربيين عندما يعوّلون على التّرجمات الإنكليزية وحْدَها في صياغة آرائهم حول فِكَر الصّلاح والعدالة في الشّنْتويّة اليابانية أو الكنفوشيوسيّة الصينيّة. وقد أراد المؤلّفُ من ذلك أن يبيّن خطرَ أن نُقادَ من دون قصْدٍ إلى نظرياتٍ خاطئة حول طبيعة الحقائق الأخلاقية، بالتّلاعبِ بمفهوماتٍ مترجَمة، وعدَمِ تحليل المفهومات الأصليّة نفسها تحليلًا علميًّا مناسبًا. ويمضي المؤلّفُ فيؤكّد أنّ المحتوى الدّلاليّ لكلّ تعبيرٍ أخلاقيّ يُصاغ وسط الواقع العِيانيّ لحياة الإنسان؛ بمعنى أنّ الدّساتير الأخلاقية لا تختلف في النقاط الرئيسة للمبدأ، بل ينشأ الاختلافُ في الحياة العمَلية التطبيقية. ويحدّد بعض ملامح منهجه الخاصّ بالقول: «سأميلُ بقوّةٍ إلى نظريّةٍ تعدّديّة (pluralistic theory) تذهب إلى أنّ نظراتِ شَعبٍ من الشّعوب إلى ما هو حسَنٌ وقبيح، أو صحيحٌ وخاطئ، تختلف من

مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر؛ وتختلف جذريًّا، ليس من حيث هي تفاصيلُ تافهة تفسَّر بعيدًا بوصْفها درجاتٍ في سلّم تطوّرٍ ثقافيّ متكامل، بل من حيث هي اختلافاتٌ ثقافية أساسية لها جذورُها الضّاربة في تُربة العادات اللّغويّة لكلّ جماعة بعينها».

ويوضِح إيزوتسو أنّ نظريّةَ المعنى،التي تشكّل الأساسَ للبِنية الكلّية لكتابه، ليست أبدًا إسهامًا خاصًّا له. بل هي مبنيّةٌ على نمطٍ لعلم الدّلالة طوّره وأحكمَه في ألمانيا الغربيّة ليو فايسغربر Leo Weisgerber وسمّاه التصوّرَ اللّغويّ للعالم (sprachliche Weltanschauungslehre). ويشير إلى أنّ هذه النظريةَ تتّفق كثيرًا في خُلاصاتها الرئيسة مع ما هو معروفٌ اليومَ بعِلْم اللّغة العِرْقيّ (ethnolinguistics)، وهي نظريّةٌ للعلاقات بين الأنماط اللّغوية والأنماط الثقافية وضَعَ أساسَها إدوارد سابير في سِنيه الأخيرة في الولايات المتّحدة. وقد حاول المؤلّفُ في هذا المدخل أن يدمج بين المدرستين ويقدّم النّقاطَ الرئيسة لمناقشتها التي تهمّه في دراسته. ويمضي بعد ذلك في عَرْض الأمثلة التي توضح النظريّةَ التي اعتمدها، ليخلص إلى القول إنّه ليس هناك تطابقٌ موضوعيّ واضح دقيق تمامًا بين الشّيء واسْمه؛ فبين هذَين الاثنين يأتي دائمًا نشاطٌ عقليّ، عمَلٌ إبداعيّ يتمثّل في رؤية الشيء ذاتيًّا. وههنا يقرّر إيزوتسو أنّ هناك اختلافًا بين الشّعوب في تحديد خاصّيات الأشياء ومن ثمّ تحديد أسمائها؛ فهناك شُعوبٌ تهتمُّ بالغرض من الشيء، أو الفائدة العمليّة له، وتعطيه صِنفًا واسْمًا خاصّين تبعًا لذلك، في حين أنّ هناك شُعوبًا تهتمّ بشكل الشيء وصورته، وتصنّفه وتعطيه اسْمًا تبعًا لذلك. ومثالُ ذلك كلمةُ «مائدة» (table)، التي قد تكون في الواقع مستديرةً أو مربّعةً أو مستطيلة؛ فإذْ يكون منظورُنا الخاصُّ هو مبدأَ النفعيّة العمَلية، نتجاهلُ معيارَ المستدير والمربّع ونصنّف كلًّا من

المائدتَين بأنّها«مائدة» لمجرّد أنّ كلًّا منهما مصنوعةٌ لتؤدّي الغرضَ نفسه. وهنا يتراجع الاختلافُ الشّكليّ إلى الظلّ. أمّا لدى بعض الشّعوب الأخرى فإنّ شكْلَ الشيء هو العاملُ الحاسم؛ لأنّ النّاس هناك ينظرون إلى العالَم بمنطق الشّكْل، لا بمنطق الغرض. ويسوق المؤلّفُ ذلك ليؤكّد استحالةَ الاعتماد على التّرجمة في دراسة التعابير الأخلاقية - الدّينية عند شَعْبٍ من الشّعوب، «فإنّ كلّ واحدةٍ من كلماتنا تمثّل منظورًا خاصًّا نرى فيه العالَمَ، وما يُسمّى «مفهومًا» ليس سوى بلوَرةٍ لمثْل هذا المنظور الذاتيّ».

ويبيّن المؤلّفُ أنّ هذا المنظور ليس فرديًّا بل هو اجتماعيّ؛ لأنّه مِلْكيّةٌ مشتركة لجماعة كاملة، وهي مِلْكية منحدرة من الأعصر السّابقة بفضْل التقليد التاريخيّ. وما عِلْمُ الدِّلالة (Semantics) سوى دراسةٍ تحليلية لمثْل هذه المنظورات المتبلورة في كلمات. ويُسهب المؤلّفُ في شرْح هذه الفكرة بالقول إنّ معجَمًا لغويًّا ثريًّا كمعجَم اللّغة العربيّة يشير إلى أنّ الشّعبَ الذي يستخدم اللّغةَ قد عزَلَ وحَدَاتٍ مستقلّة من جُملة الواقع أكثرَ مما عزَلَه شعبٌ ذو معجَم لغويّ فقير، وإنّ كلّ شعب اعتمد طريقةً خاصّة في تحديد ما يمكن عزْلُه وإعطاؤه اسْمًا. وعمليّةُ تخليصِ أشكالٍ مستقلّة معتمِدةٌ دائمًا على الاهتمام الذّاتيّ لكلّ جماعة خاصّة وموجَّهةٌ بهذا الاهتمام. وهذا التّخليصُ أو العَزْلُ لا يحدّده التشابهُ الموضوعيّ بين الأشياء بقَدْر ما يحدّده المنظورُ الذاتيّ الذي يُنظَر من خلاله إليها. ويحدِّد إيزوتسو على هذا النّحو قِصّةَ اللّغة فيقول: «أيُّ مظهرٍ للواقع يبدو مهمًّا لأمَلِنا وتَوْقنا، أو رغبتنا وإرادتنا، أو فِعْلنا وعمَلنا، هو وحْدَه الذي يخرج بوصفه قسمًا مستقِلًّا ويتلقّى العلامةَ المميِّزة المسمّاة «اسْمًا»، متحوّلًا بذلك إلى «مفهوم». ويضيف أنّ الكلماتِ، والمفهوماتِ التي ترمز إليها، تؤلّف نظامًا معقّدًا ذا إضافاتٍ وتوسّعات.

ويعمل هذا الكلُّ المنظَّمُ كأنّه شاشةٌ متوسّطة بين عَقْل الإنسان والواقع قبْلَ المفهوميّ الذي يصل إليه معدَّلًا ومعكوسًا وحتى محرَّفًا بفعل التركيب الخاصّ للشاشة. ويرى المؤلّفُ ما يراه الوجوديّون من أهمية العملية العقلية المتمثّلة في تقسيم الموادّ الأوليّة للتجربة المباشرة على عددٍ من الوحَدات المستقلّة، مضيفًا أنّنا لا نحتاج إلى إحداث هذا التفصيل أو العَزْل لعناصر الواقع لكي نعطيها أسماءً؛ لأنّنا نجد أمامَنا نظامًا جاهزًا في صورة معجَمٍ لُغَويّ (vocabulary) موروثٍ ثقافيًّا من الأجداد، ونحن نتمثّل هذا المعجمَ عندما نتعلّم لغتَنا الأمّ. وعلى هذا النّحو لا يقدّم الواقعُ المباشرُ لتصوّرنا كما هو أصلًا وطبيعيًّا، بل من خلال موشور الرّموز المسجّلة في معجمنا اللّغويّ. وموشورُ الرّموزِ هذا ليس نسخةً مطابقةً للواقع الأصليّ، بل هو مجموعةٌ من الأشكال التّصوّرية. وليس مهمًّا في رأي إيزوتسو أنّ كلّ جماعةٍ بشَريّة لها طريقتُها الخاصّة لعَزْل الأجزاء والوحَدات، بل المهمُّ أنّ هذه الأجزاءَ والوحدات تؤلّف معًا منظومةً. والطّريقةُ التي تُدمَج بها ويُربَط فيها بعضُها ببعضٍ ليست أقلّ تمييزًا للجماعة من طبيعة الأجزاء نفسها. هذا الكلُّ المنظَّمُ الخاصّ بكلّ جماعة، هو الذي يسمّى المعجَم اللغويّ.

ويلحّ إيزوتسو على فكرة أنّ كلّ معجَمٍ لغويّ يمثّل ويجسّد نظرةً خاصّةً إلى العالَم تحوِّل المادّةَ الأوّليّة للتّجربة إلى عالَمٍ مليء بالمعنى (مُفسَّر). والمعجَمُ اللغويّ ليس بِنيةً بسيطة ذاتَ طبقةٍ واحدة، بل يشتمل على عدد من المعجَمات اللّغويّة الثانويّة موجودًا بعضُها إلى جانب بعض. وإنّ شبكةَ المفهومات التي تُنشِئها التعابيرُ الأخلاقيّة واحدٌ من هذه المعجَمات اللّغويّة. والدّستورُ الأخلاقيّ لجماعةٍ من الجماعات هو قِطاعٌ من هذا العالَم «المفسَّر» على نحو مليء بالدّلالة. ويخلص المؤلّفُ إلى القول: «إنّ كلّ ثقافةٍ لديها

عددٌ من الأنماط التقليدية للتقييم الأخلاقيّ، التي تتبلور تاريخيًّا في جُملة تعابيرها الأخلاقية، وهذه على نحوٍ عكسيّ تزوّد متحدّثي اللّغة بمجموعة كاملة من القنوات يصنّفون من خلالها كلّ الظواهر الأخلاقيّة. وباستخدام الأنماط الدّلاليّة للّغة القومية لدى جماعةٍ من الجماعات، يستطيع أعضاءُ هذه الجماعة بسهولة أن يحلّلوا ويصفوا ويقيّموا أيّ فعل أو شخصية إنسانية». ويتساءل المؤلِّفُ عن المنهج الأسلم لتحليل البِنية الأساسية لحقلٍ دِلاليّ كهذا، ثمّ يجيب بأنّ «خيرَ طريقة لأن نتقدّم، في رأيي، هي أن نحاول أن نصنّف الصّنفَ الدّلاليّ للكلمة على أساس الشروط التي تُستخدَم فيها».

وبناءً على المقدِّمات السابقة يدخل المؤلّفُ إلى موضوع دراسته. وهو يذهب إلى أنّ التّعابير الأخلاقيّة ـ الدّينية في أيّة لُغةٍ تؤلِّف منظومةً خاصّة من الأصناف ضمن المنظومة الإيحائية الأكبر للّغة المعنيّة. والمهمُّ عنده هنا هو البحثُ عن الخصائص المحدَّدة لكلّ تعبير، التي على أساسها يصنَّف عددٌ لا نهايةَ له من الأشخاص أو الأفعال المختلفين جدًّا في صنفٍ معين؛ وهكذا يُعطَون اسمًا مشتركًا. وبالفحص التحليليّ للتعابير الأخلاقيّة الدّينيّة المفتاحيّة في لُغةٍ من اللّغات، قد يتعرّف الباحثُ تدريجيًّا البِنيةَ الأساسيّة للمنظومة التي بها تُصفّى كلُّ الأحداث التي تشترك في الحُكْم الأخلاقيّ.

ويصل المؤلِّفُ في نهاية هذا المدخَل المنهجيّ إلى تحديد ما سيقوم به تطبيقيًّا في شأن التعابير الأخلاقيةـالدّينية في القرآن الكريم، فيذكر أنّه سيبدأ بأنْ يلاحِظَ على نحو دقيق كلَّ الأمثلة المتوافرة للاستخدام الفعليّ لهذه التعابير، وسيحلّل تحليلًا دقيقًا سياقاتِ الموقف، ويضع الفَرْضيّات التي عليه أيضًا أن يفحصَها بمقابلتها بأدلّة أوضح وتعديلها عند الضرورة.

في المبحث الثاني من القسم الأوّل يعالج المؤلّف «مجالَ الدّراسة وصميمها»، منبّهًا على أهميّة الإطار البيئيّ والتّاريخيّ للمادّة التي اختار أن يدرسها، وهي جزيرةُ العرب في القرن السّابع الميلاديّ؛ حيث دخلت المعاييرُ الأخلاقية القَبَلية المتمتّعة بقداسة القِدَم في صراعٍ دامٍ مع المُثُل العليا الجديدة للحياة. وهكذا تُقدِّم جزيرةُ العرب في هذه المرحلة مادّةً ممتازة لدراسة ولادةِ دستورٍ أخلاقي ونموّه. ويوضح المؤلّفُ هنا قصْدَه من الدّراسة فيقول: «وبالتّتبّعِ الدقيق للتحوّلات الدّلاليّة التي خضعت لها التعابيرُ الأخلاقية الرئيسة في لُغة العرب إبّانَ هذه المرحلة الحاسمة من تاريخها، لا آملُ فقط أن أكشف الرّوحَ الموجِّه للدّستور الأخلاقيّ الإسلاميّ، بل أيضًا أن ألقي ضوءًا جديدًا على المسائل النظرية الأكثر عمومًا للخطاب الأخلاقي والوظيفة التي قام بها في الثقافة الإنسانيّة».

ويرى إيزوتسو أنّ هناك ثلاثة أصناف من المفهومات الأخلاقية في القرآن: تلك التي تتحدّث عن صفات الله تعالى الأخلاقيّة؛ وتلك التي تصف الموقفَ الأصْليّ للإنسان من الله تعالى؛ وتلك التي تشير إلى مبادئ السّلوك التي تحكُم العلاقات الأخلاقية بين أفراد الجماعة المسْلِمة. ويبيّن أنّ دراسته لا تهتمّ بالصفات الإلهية أو الأخلاق الإلهية، ولا تهتمّ بالعلاقات الأخلاقيّة بين أفراد المجتمع المسْلِم، بل تتناول بالتحليل العلميّ الدقيق المجموعةَ الثانية التي موضوعُها العلاقةُ الأخلاقيّة للإنسان بربّه. وهنا يشير إلى فكرةٍ محورية لديه وهي أنّ «حقيقةَ أنّ الله، وفقًا للتصوّر القرآنيّ، ذو صفةٍ أخلاقيّة ويتعاملُ مع الإنسان بطريقة أخلاقية، تحملُ الدّلالةَ الخطيرة المتمثّلة في أنّ الإنسانَ أيضًا يُتوقَّع منه أن يستجيب بطريقة أخلاقيّة». ويضيف إلى ذلك فكرةً أخرى مهمّة فحواها أنّ استجابةَ الإنسان الأخلاقية لأفعال الله تعالى تعني في المنظور

القرآني الدّينَ نفسَه، فهي أخلاقٌ ودينٌ. ويبدو أنّ هذا الفهْمَ من العوامل التي دفعت المؤلِّفَ إلى تغيير عنوان دراسته في الطّبعة الثانية ليجعلَه: «المفهومات الأخلاقية - الدّينية في القرآن»، بدلًا من «بِنية التّعابير الأخلاقيّة في القرآن». ويقول هنا: «إنّ جُملةَ المفهومات المتّصلة بهذا الصّنف الثاني يمكن أن تُوصَف بأنّها مفهوماتٌ أخلاقية دينية».

وهذه المفهوماتُ هي مجالُ الدّراسة وصميمها.

ويبيّن المؤلّفُ أنّ هذه الأصنافَ الثلاثة للمفهومات الأخلاقية في القرآن لا يقف بعضُها بعيدًا عن بعض، بل هي شديدةُ الترابط؛ وذلك راجعٌ إلى ارتكاز نظرة القرآن إلى العالَم على الله سبحانه. ويعني هذا دِلاليًّا أنّه لا يوجد مفهومٌ رئيس في القرآن يكون مستقِلًّا تمامًا عن مفهوم «الله» سبحانه، وأنّ المفهومات الأخلاقية المفتاحيّة في القرآن إمّا انعكاسٌ باهتٌ للأخلاق الإلهية، وإمّا تعبيرٌ عن استجابة خاصّة تُحدِثها الأفعالُ الإلهيّة.

ثمّ ينبّه المؤلّفُ على أنّ التأليفَ الأخلاقيّ المعاصر ينشغل كثيرًا بكلمات المستوى الأخلاقيّ الثّانويّ للخِطاب الأخلاقيّ، من مثْل «خير» و«شرّ»؛ ويأخذ على فلاسفة الأخلاق إهمالَهم حقيقةَ أنّه في الحياة العمَليّة تُقام تقييماتُنا الأخلاقية في المقام الأوّل على المستوى الأوّليّ للخِطاب وليس على المستوى الثانويّ. ويُعنى بالمستوى الأوّليّ التعابيرُ الأخلاقيّة الوصْفية العاديّة من مثل «وَرِع» و«مُنافِق» و«متواضِع» و«كريم»؛ أمّا تعابيرُ المستوى الثانويّ فهي التعابيرُ التصنيفية التقييمية، كقولنا عن التواضع أو الكرَم إنّه صفة جيّدة.

ويؤكّد المؤلّفُ ضرورةَ أن نتذكّر، عند تحليل اللّغة الأخلاقية لأيّة جماعة، أنّ الكتلة الرّئيسة لدُستورٍ أخلاقيّ ما مؤلّفةٌ دائمًا، من الوجهة اللّغويّة، من كلماتٍ من الصّنف

الأوّلي. وهذا منطبقٌ طبعًا على الدّستور الأخلاقيّ القرآنيّ؛ فالآليّةُ الحقيقيّة للدّستور الأخلاقيّ القرآنيّ تعمل على مستوى التعابير الأخلاقية الأوّليّة. وتتّضح هذه الحقيقةُ أكثرَ عندما ننظر إلى الأصناف الخمسة للأحكام التي طوّرها علماءُ الفِقْه، وهي تمثّل التعابيرَالأخلاقيّة الثانويّة الحقيقيّة، وهي: الواجبُ، والمندوبُ، والمباحُ، والمكروهُ، والمحظورُ. وهذه المصطلحاتُ الخمسة لأصناف أفعال المؤمنين منظومةٌ محكَمة مما يسمّى ما وراء اللّغة (metalanguage)، وهي غيرُ موجودة في القرآن نفسه.

ويوضح المؤلّفُ الفرْقَ بين تعابير المستوى الأوّليّ و تعابير المستوى الثانويّ في مجال المفهومات الأخلاقية الدّينية بالمقارنَة بين كلمتي «كُفْر» و«ذَنْب». فإنّ كلمة «كُفْر» واحدةٌ من كلمات القِيمة الأكثر أهمّية في القرآن، وتعني أصلًا موقفَ نُكْرانِ الجميل إزاء إحسانٍ مقدَّم. ولأنّها كذلك تكون كلمةً وصْفيّة ذاتَ مضمون عمليّ ملموس، وهي كذلك مغلّفةٌ بهالةٍ تقييمية تجعلُها أكثرَ من وصْفٍ صِرْف. وهذه الهالةُ التقييمية التي تحيط بالنّواة الوصْفية لمعناها هي التي تجعلُها تعبيرًا أخلاقيًا حقيقيًّا على المستوى الأوّليّ. وكلمةُ ذَنْب تشير في معظم الحالات إلى ما تشير إليه كلمةُ كُفْر. وكلتا الكلمتين يمكن أن تشير في النهاية إلى الحالة نفسِها، لكنّهما تشيران إلى الشيء نفسِه بطريقتَين مختلفتين تمامًا. فبينما تنقلُ كلمةُ كُفر، أوّليًا، معلوماتٍ عمليّة عن حالة الذّنْب من نُكْران الجميل أو عدم الاعتقاد، وتوحي، ثانويًا فقط، بأنّه «شرٌّ»، تأتي كلمةُ ذَنْب أوّليًّا لتُدِينَه بوصْفه منتميًا إلى صنف الخاصّيات السّلبية أو المستحِقّة للتوبيخ. وفي الأولى لا تكون القوّةُ التقييمية سوى هالةٍ، وفي الثانية يكون التقييمُ نفسُه هو الذي يؤلّف النّواةَ الدّلالية للكلمة. ويؤكّد المؤلّف هنا ضرورةَ فَصْل طبقتين مختلفتين في السّلوك الدّلاليّ للتعابير الأخلاقيّة الأوّلية:

طبقة وَصْفية، طبقة تقييمية. ويوضح هذا بمثالٍ عملي مستمَدّ من التطوّر الأخلاقيّ الذي أصاب الحياةَ العربيّة بين الجاهليّة والإسلام، مذكِّرًا بأنّه في السّياق غير الدّيني أساسًا للجاهلية عُدَّ «التّواضعُ» والاستسلامُ المطلَق شيئًا مخزِيًا، مظهَرًا لشخصيّةٍ ضعيفة ودنيئة. أمّا «التكبّرُ» ورَفْضُ الطّاعة فقد كانا في أنظار عرب الجاهلية أمارتَي طبْعٍ سامٍ رفيع. لكنّه مع مجيء الإسلام قُلِب الميزانُ تمامًا، وحدث أنّه في السِّياق التوحيديّ الصِّرف للإسلام غدا «التّواضعُ» في حضرة الله و«الاستسلام» المطلَقُ له سبحانه أسمى القِيَم، وغدا التكبّرُ والامتناعُ عن الطّاعة أمارتَين لعَدَم التديّن. ويخلصُ المؤلِّفُ من هذا المبحث إلى أنْ قال: «إنّ الدّستورَ الأخلاقيّ القرآنيّ، من حيث كونُه بِنيةً لغويّة، مؤلّفٌ أساسًا من تعابير أخلاقية أوّليّة، مع قليل من التعابير الثانويّة هنا وهناك، و إنّ إنشاء منظومة لما وراء اللّغة الأخلاقية (ethical metalanguage) في الإسلام هو عمَلُ القانون أو فلسفة التشريع في قرونه الأولى، وإنّ الصّنفَ الأوّل من الكلمات هو الذي يؤدّي الدّورَ الرئيس في بناء الوعي الأخلاقيّ القرآني.

في المبحث الثالث من هذا القسم يعالج إيزوتسو «منهجَ التحليل وتطبيقه». ونجده في هذا المبحث يلحُّ على أنّه لا يمكن الاعتمادُ على ترجماتٍ للتعابير الأخلاقية الدّينيّة القرآنيّة في دراسة المفهومات الأخلاقيّة القرآنيّة. ويخلُص إلى القول بضرورة اتّباع منهجٍ للتحليل يمكّن من الوصول إلى تعاريف للتعابير الأخلاقيّة ـ الدّينيّة في القرآن تربط الكلمة حالًا بجزء محدّد من الواقع غير اللّغويّ، أي بما تدّل عليه في الواقع العِياني المحسوس. ويقول المؤلّفُ هنا: «إذا ما أردْنا أن ندرك الصّنفَ الدّلاليّ للكلمة نفسها، فعلينا أن ندرسَ أيَّ نوعٍ من النّاس وأيّ نمطٍ من الشّخصيّات، وأيّ ضربٍ من الأفعال،

تحدَّد ويُدَلّ عليها عمَليًا عند إطلاق هذا الاسم في العربيّة الفصحى، وفي الحالة التي نحن إزاءها الآنَ، في القرآن».

ويبدو أنّ ما ساقه إيزوتسو من حِجاج ونقاش في هذا المبحث يُفضي إلى ضرورة اتّباع منهجٍ في تفسير التعابير الأخلاقية ـ الدّينية في القرآن يُحصِّل مدلولاتِ التّعابير من السّياقات النصّية التي تَرِد فيها، ويتفادى قدْرَ المستطاع الاعتمادَ على المرجعيّات الأخرى، مع الإفادة منها أحيانًا، كما يحدث عندما يرجعُ إلى قول بعض المفسِّرين في شأن التعبير المدروس، أو إلى الشّعر العربيّ في العصر الجاهليّ. فالمؤلّفُ يريد إقناعَ قارئه بضرورة فهم مدلولات التّعابير الأخلاقيةـالدّينية من السِّياقات القرآنية نفسها؛ ليعتمد ذلك منطلَقًا لدراسته التطبيقية في القسم الثالث من الكتاب.

ولتوضيح الأمر يأتي بأمثلة كثيرة، نكتفي هنا بواحدٍ منها. يقول المؤلِّفُ: «حتّى مثالٌ واحِدٌ، شرطَ أن يكون مختارًا جيّدًا ووثيقَ الصّلة بالموضوع، قد يُثبت أنه موضِحٌ جدًّا: (فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ. الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَ يَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ) [الأعراف: ٤٤ـ٤٥]. ألا يؤلّف هذا بعينه نوعًا من التّعريف اللّفظيّ لـ «الظُّلْم»؟ ولدينا في القرآن عددٌ ضخم من الأمثلة المشابهة، لاستخدام الكلمة نفسها. وبجَمْعِ هذه الأمثلة على صعيدٍ واحِد، ومقارنتِها، ومقابلةِ بعضِها ببعض، ألا يكون من المعقول أن نؤمِّل الحصولَ على تعاريفَ من نوع «الكلمة/ الشّيء» لهذه الكلمة العربيّة؟ وكونُ هذا أمرًا ممكنًا سيتجلّى في مناسبات كثيرة في رحلة هذا الكتاب.

هذا مِثالٌ نموذجيّ لمنهج التّحليل الذي تبنّاه إيزوتسو وطبّقه. وجليٌّ تمامًا أنه

منهجٌ يعتمدُ مبدأً تفسير القرآن بالقرآن. ويقدِّم المؤلّفُ في هذا الحيِّز معالجاتٍ كثيرة توضح ملامحَ المنهج التحليليّ الذي اعتمدَه، ويستخلص جُملةَ خُلاصات في هذا الشأن، منها أنّ الصّنفَ الدّلاليّ لكلمةٍ من الكلمات يميل إلى أن يكون متأثّرًا كثيرًا بالكلمات المجاورة المرتبطة بالحقل الدلاليّ نفسه؛ وأنّ الكلمةَ المهيّأة لأن تُستخدَم بتكرارٍ واضحٍ في سياقات محدّدة بجانب كلمةٍ مضادّة لها في المعنى لا بدّ أن تكتسب قِيمةً دِلاليّة واضحة من هذا الجمْع المتكرِّر. ويمثِّل لذلك بكلمة «كافِر» التي تعني شيئًا مختلفًا وفقًا لاستخدامها ضِدًّا لكلمة «شاكِر» أو ضدًّا للفظة «مؤمن». إذ تعني في الحالة الأولى «جاحِدًا للجميل»، وفي الثانية «غيرَ مؤمنٍ». ويذهب إلى القول إنّه كلّما كانت الكلمةُ معبّرةً عن ملمحٍ عِرْقيّ عميق الجذور لثقافةٍ من الثّقافات غدا صعبًا أن تُترجَم على نحوٍ دقيق إلى لغة أخرى، وإنّ كلّ لُغةٍ تمتلك طريقتَها الخاصّة لجَمْع العناصر المختارة في صِنفٍ دلاليّ خاصّ.

ويخلُصُ المؤلّفُ في هذا المبحث من كتابه إلى القول إنّ منهجَه هو نوعٌ من التّفسير السّياقيّ. ويقتبس قولًا للأستاذ ج. ماروزيو ينصح فيه مَنْ يرغبون في أن يصبحوا مترجِمين ممتازين للّاتينية الكلاسيكية: «إنّ خيرَ طريقةٍ لإيضاح معنى كلمةٍ غامضة هو أوّلًا، وقبْلَ كلّ شيء، أن تَجمعَ وتُقارِنَ وتربطَ بين كلّ التعابير التي تتشابه وتتضادّ وتتطابق». ويقول المؤلّفُ بعد ذلك: «لا يمكن أن تكون هناك على الحقيقة حِكْمةٌ أفضلُ لنا من أن نتبنّى هذه المبادئ في محاولتنا تحليلَ المعلومات القرآنية». ويحدِّد في النّهاية سبعَ حالات يمكن فيها أيَّ مقطعٍ أن يتّخذ على نحوٍ جليّ أهميةً كبيرة في منظور منهج التحليل الدّلاليّ الذي اتّبعه.

القسمُ الثاني من الكتاب أعطاه المؤلّفُ هذا العنوانَ: «مِنْ دُسْتور القَبيلة إلى أخلاق الإسلام». وقد أراد أن يجعلَه مجالًا للحديث عن العلاقة الإيجابية والسّلبية بين الدّستور الأخلاقيّ القَبَلي الجاهليّ والأخلاق الإسلاميّة القرآنية. ولذلك يقول في مطلع البحث الأوّل من هذا القسم: «ربّما يتمثّل الملمحُ الأكثرُ بروزًا لتطوُّر الفِكَر الأخلاقية في جزيرة العرب القديمة في أنّ الإسلامَ أعلن أخلاقيّةً جديدةً مبنيّةً تمامًا على الإرادة المطلَقة لله، بينما تمثّلَ المبدأُ الرئيس للحياة الأخلاقيّة الجاهليّة في التقليد القَبَليّ أو «عادات أجدادِنا». وفي هذا القسم يدرس المؤلِّف أربعةَ مباحث هي: التصوّرُ التشاؤميّ للحياة الدّنيا، وروحُ التّضامن القَبَليّ، وأَسْلَمةُ الفضائل العربيّة القديمة، والثّنائيّةُ الأخلاقيّة الأساسية في الإسلام: أصحابُ الجَنَّة وأصحابُ النار.

في المبحث الأوّل (التصوّر التشاؤميّ للحياة الدّنيا) يعرض المؤلّفُ للحياة الأخلاقيّة الجاهليّة، فينفي إمكانيّةَ أن لا يكون لدى العرب الجاهليين تمييزٌ بين الحقّ والباطل، بين ما هو خيرٌ وما هو شرّ. فقد كان لديهم، كما يقول، قواعدُهم الصّارمةُ في السّلوك التي تمكّنهم من إصدار الأحكام الأخلاقيّة، لكنّ أحكامَهم محتاجةٌ إلى أساس نظريّ متين، وكانت صفاتُهم الأخلاقيّة عاجزةً تمامًا في الغالب عن ضَبْط سلوكهم إبّانَ الشدائد، إذا كانت مصلحةُ القَبيلة في خطَر. كانت العاداتُ المتوارَثةُ من الأجداد هي المهيمنة.

وينبّه المؤلِّفُ هنا على ملمحين مميِّزين لروح العصر الجاهليّ هما: النّزعةُ الدّنيويّة والرّوح القبَليّ. في شأن النزعة الدّنيويّة يلاحِظ المؤلّفُ أنّ الفقرَ في التخيّل ترك مياسمَه على كلّ شيء تقريبًا مما يمكن تمييزُه بأنّه عربيّ صِرْف. عند العقل العربيّ الواقعيّ، هذا العالَمُ الحاضِرُ، بما فيه من آلاف الألوان والأشكال، هو العالَمُ الوحيدُ الموجود، ولا

يمكن أن يكون هناك وجودٌ وراءَ هذا العالَم. وقد عرف العربُ الجاهليّون كلمةَ «الخلود» بمعنى الحياة الطّويلة السّرمديّة، لكن هذا «الخلودَ» لا بدّ من أن يكون في هذا العالَم وليس في عالَم آخر، لكنّه غيرُ موجود فيه.

وينبّه المؤلّفُ على أمرٍ مهمّ هنا، هو أنّ هذا الوَعْي الحادّ بالاستحالة المطْلَقة لوجود «الخلود» في هذه الدّنيا كان في الوقت نفسه الطّريقَ المسدود الذي انساقت إليه الوثنيّةُ، ونقطةَ البَدْء التي منها اتخذ الإسلامُ سَيرَه الصّاعد. ويرى المؤلِّفُ أنّ الجاهليةَ والإسلامَ يتّحدان في إدراك زَوال حياة الإنسان. والتشاؤمُ المنبعثُ من وعي التفاهة الجوهرية للحياة مشترَكٌ في كلٍّ من الشّعر الجاهليّ والقرآن. لكنّهما يختلفان اختلافًا جوهريًّا في تصوُّر وجودِ عالَمٍ آخَر غير هذا العالَم؛ فالجاهليّةُ ما عرفت ولن تعرف أيَّ شيء وراءَ عالَم الوجود الحاضر؛ أمّا الإسلامُ فقد كان دينًا مؤسَّسًا تمامًا على إيمانٍ متّقد بالحياة الآخرة.

وهكذا فإنّ الخلودَ، الذي قدّمَ مثَلَ هذه المشكلة المرعبة العصيّة على الحلّ لأناسِ الجاهليّة، يحوِّل الآنَ في الإسلام من دون أية صعوبةٍ إلى عالَمٍ يقع وراءَ أفق الوجود.

وقد ترتَّب على هذين الفهمين المتباينين أنْ جعَلَ المسْلِمُ «مبدأَ الآخرة» الأساسَ الحقيقيَّ لحياته؛ وجعل الجاهليُّ الحياةَ الدّنيا فرصةً لانتهاب اللّذّات؛ لأنّه لا حياةَ بعدها. صارت الجِدّيةُ المطْلَقةُ المنبعثة من الإحساس الحارّ بدنوّ يوم الحساب، أو التقوى وخشيةُ الله، هي المزاجَ السّائدَ في ظلّ الإسلام؛ بينما كان الابتهاجُ والإهمالُ التّامّ لمسائل الدّين الخطيرة هو المزاجَ المسيطر على الجاهليين.

في المبحث الثاني من هذا القسم، يناقش المؤلّفُ روحَ التّضامن القبَليّ، وذلك ليمكنَه بلورةُ دِلالاتِ التّعابير الأخلاقيّة ـ الدّينيّة في القرآن الكريم. ويقول المؤلِّفُ هنا:

«إنّ القَبيلة، أو فَرْعَها العشيرة، كانت لدى عرب عصر ما قبلَ الإسلام ليست فقط الوحْدةَ الوحيدةَ والأساسَ للحياة الاجتماعيّة، بل مثّلتْ أوّلًا وقبلَ كلّ شيء آخر أسمى مبدأ للسّلوك، مُنشئةً نمَطًا شاملًا للحياة كلّها، الفرديّة والجماعيّة معًا. كان الرّوحُ القبَليُّ حقًّا المصدرَ لكلّ الفِكَرِ الأخلاقيّة الرئيسة التي بُني عليها المجتمعُ العربيّ». وقد جاء الإسلامُ ليعلن الأفضليّةَ الواضحة للعلاقة الدّينيّة على روابط الدّم. ويستشهد المؤلّفُ هنا بقول الأستاذ فون غرونباوم: «إنّ العاملَ الأكثرَ تأثيرًا في اجتذاب النّاس إلى الإسلام كان، بصَرْف النظر عن الحقائق الدّينيّة المتضمَّنة في رسالة محمّد، قدرتَه على العمَل بوصفه نقطةَ تبلّر لوَحْدةٍ اجتماعيّة ـ سياسيّة جديدة».

ويعقدُ المؤلّفُ في هذا المبحث عددًا من المقارنات بين الأخلاق الجاهليّة والأخلاق الإسلاميّة القرآنية، ويحدّد كثيرًا من النّقاط التي أحدثَ فيها الإسلامُ انقلابًا كبيرًا في الأخلاق. وقد أفضى به ذلك إلى المبحث الثّالث من هذا القسم وهو: «أسْلَمةُ الفضائل العربيّة القديمة».

يحدّد المؤلّفُ مجالَ حديثه في هذا المبحث بأنّه الاتّصالُ بين وجهة النظر القرآنية والنظرة إلى العالَم لدى العرب الأقدمين، والاختلافُ الواسعُ بينهما في الوقت نفسه، خاصّةً في مجال الصّفات الأخلاقيّة. ويؤكّد المؤلّفُ هذا بالقول: «هناك اعتبارٌ ما ربّما يمكن أن نتحدّث فيه عن الجانب الأخلاقيّ للإسلام بوصفه إعادةَ بِناءٍ لبعض المُثُل العليا العربيّة القديمة والمناقب البدَوِيّة التي انحلّتْ وفسدتْ في أيدي تجّار مكّة الأغنياء قبل ظهور هذا الدّين». ويذهب إيزوتسو هنا إلى تأكيد أنّ الصّوَر التي رسمَها المؤلّفون المسلمون الوَرِعون، في العصور المتأخّرة، للنّبي الكريم محمّد عليه الصّلاةُ

والسّلام، وكذلك المزايا الشّخصيّة المنسوبة إلى هذا النّبيّ الكريم، منسجمةٌ تمامَ الانسجام مع المُثل العليا البدَوِيّة القديمة للرّجُل، التي نجد أنّه يُثنى عليها كثيرًا في دواوين شُعراء الجاهليّة. ويلاحِظُ المؤلّفُ أنّ الإسلامَ لم يُعِدْ بناءَ هذه الفضائل البدوية كما وجَدَها بين عرب الصّحراء أو البَدْو، بل طهّرها وجدّدها جاعلًا طاقتَها تنساب في قنواتٍ محدّدة أعدّها. ويشير المؤلِّفُ هنا إلى أمرٍ مهمّ للبحث فيقول: «نستطيعُ من الوِجْهة اللّغويّة أن نقول إنّه مع مجيء الإسلام خضع بعضُ التعابير الأخلاقية الرئيسة في الجاهليّة لتحوّلٍ دِلاليّ خاصّ».

وبعد ذلك يدير المؤلِّفُ حديثًا مفصَّلًا حول مجموعةٍ من الصّفات الخُلُقيّة الأساسية، مبيِّنًا نواحيَ التطوّر التي أدخلها الإسلامُ فيها. ويتحدّث هنا عن فضائل الكرَم والشّجاعة والوفاء والصّبر، ويفصّل القولَ في كلٍّ منها، ثمّ يقول في ختام هذا المبحث: «لا يزعمُ الوصْفُ السّابقُ أبدًا استنفادَ الفِكَر الأخلاقيّة الجاهليّة التي تبنّاها الإسلام. لكنّه يقدِّم على الأقلّ الأمثلةَ الأكثر وضوحًا، ويُظهِر لنا كيف أنّ أسْلَمَةَ (Islamization) العناصر التي لم تكن إسلاميّةً قد حدثت في هذه المرحلة المبكّرة. وفي التّاريخ اللّاحق الممتدّ للإسلام، سيكون عليه أن يمرّ بعمليةٍ مشابِهة مرّاتٍ عديدة عند عدد من المستويات المختلفة للثقافة، عندما ستواجهه مشكلةُ الفِكَر ذاتِ الأصول اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة، ثمّ أخيرًا المفهومات الغربية الحديثة».

في المبحث الأخير من القسم الثاني من الكتاب، يعالج المؤلّفُ موضوعًا أساسيًّا هو: «الثُّنائيّةُ الأخلاقيّةُ الأساسيّة». ويرى أنّ القرآنَ في نقطةٍ معيّنة أعلنَ الفَصْلَ التام بين الكفر والإيمان. ويورد في مفتتح المبحث سورةَ «الكافرون» كاملةً معلّقًا عليها

بقوله: «هذه الكلماتُ تحدّد على نحوٍ مثير المغايرةَ الأكثرَ حسْمًا مع الشِّرك المحيط، التي وُجِّه إليها الإسلامُ بفضْل موقفه الأساسيّ في مسائل الدّين. كان هذا، إذا جاز التّعبير، الإعلانَ الرّسْميّ للاستقلال من جانب الإسلام عن كلّ ما لم يكن منسجمًا جوهريًّا مع الإيمانِ التّوحيديّ الذي أعلنه. وفي مجال الممارسات الأخلاقيّة، استلزمَ إعلانُ الاستقلال هذا نتيجةً خطيرة، فقد أُوحي بأنّه منذ الآنَ فصاعدًا يجب أن تُقاس القِيَمُ الإنسانيّةُ جميعًا بمعيارٍ للتقييم موثوق به».

وهنا يتحدّث المؤلّفُ عن المنظومة الأخلاقيّة التي جاء بها الإسلام، فيبيّن أنّ التصوّرَ القرآنيّ يقسم الصّفاتِ الإنسانيّةَ جميعًا إلى صنفَين متضادّين تمامًا، يمكن تسميتُهما صنفَ الصّفات الأخلاقيّة الإيجابيّة وصنفَ الصّفات الأخلاقيّة السلبيّة؛ ولوضوحهما وقوّة دلالتهما يمكن تسميتُهما «الخيرَ» و«الشّرّ»، أو «الحقّ» و«الباطل». ويتمثّل المقياسُ النهائيّ لهذا التقسيم في «الإيمان بالله الواحِد الأحَد الخالِق للكائنات جميعًا». وهكذا تبرز في القرآن كلّه هذه الثّنائيّةُ الأساسيّة: مؤمن/كافر. وبمقياس «الإيمان» هذا يستطيع الإنسانُ بسهولةٍ أن يقرّر إلى أيٍّ من الصّنفين ينتمي شخصٌ محدّد أو فعلٌ معيّن. وكانت هذه الحقيقةُ مهمّةً جدًّا للتطوّر الأخلاقيّ عند العرب؛ لأنّها مثّلتْ أوّلَ ظهورٍ للمبدأ الأخلاقيّ المتماسك. وقد كان هذا حدَثًا غيرَ مسبوق في التّاريخ الرّوحي للعرب. ويمضي إيزوتسو إلى القول إنّه كان لدى عرب الجاهلية عددٌ من القِيَم الأخلاقيّة المعترف بها، لكنّها لم تكن مبنيّةً على مبدأ أساسيّ يسندها؛ كانت مبنيّةً على نوعٍ غير عقلانيّ من العاطفة الأخلاقيّة أو تعلّق أعمى وعنيف بشكل الحياة الذي تناقلته الأجيالُ بوصفه كنـزًا قَبَليًّا لا يُقدَّر بثَمَن.مكّن الإسلامُ العربَ لأوّل مرّة

من أن يقيّموا السّلوكَ البشَريّ كلّه بالاحتكام إلى مبدأ أخلاقيّ مبرّر نظريًّا.

ويتحدّث المؤلّفُ بعد ذلك عن الصّوَر التي تَرِدُ عليها هذه الثّنائيّةُ الأخلاقيّة في القرآن الكريم، ويبيّن أنّها قد تردُ في صُوَرِ تضادٍّ بين الكافر والمؤمن، أو بين الكافر والمتّقي، أو بين المسْلِم والمجْرِم، أو بين الضالّ والمهتدي، أو بين أصحاب الجنّة وأصحاب النّار، أو بين أصحاب اليمين وأصحاب الشّمال. وقد تظهر في صُوَر أخرى هامشية.

ثمّ يطيل المؤلّفُ الوقوفَ عند أصحاب الجنّة وعند أصحاب النّار، ويتحدّث عن الصّفات الأخلاقية لكلّ فريق ممّا يجعله جديرًا بدخول الجنّة أو النّار. ويشير أخيرًا إلى أنّ ما قدّمه في هذا المبحث من القسم الثّاني يؤهّلهُ لتحليل كلمات القِيمة الأساسيّة التي تنتمي إلى الصّنفين المتضادّين تضادًّا مطْلَقًا.

في القسم الثّالث، آخِرِ أقسام الكتاب، يحلّل المؤلّفُ المفهوماتِ الأخلاقيّة ـ الدّينيّة الرئيسة تحليلًا دِلاليًّا قائمًا على المتابعة والتأمّل. ويمثّل هذا القسمُ الجانبَ التطبيقيّ الأساسيّ من الدّراسة. وهنا يعالج المؤلّفُ خمسَ قضايا هي:

١ـ البِنْية الداخليّة لمفهوم الكفر.

٢ـ الحقْل الدّلالي لـ «الكفر».

٣ـ النّفاق الدّينيّ.

٤ ـ المؤمن.

٥ ـ الصّالح والسيّئ.

في المبحث الأوّل من هذا القسم (البِنْية الداخليّة لمفهوم الكفر) يبيّن المؤلّفُ السّببَ الذي دفعه إلى البدء بمفهوم الكُفْر، بدلًا من أيٍّ من القِيَم الإيجابيّة، بالقول إنّ

«الكُفْر» يحتلّ منْزلةً مهمّة في جُملة منظومةِ أخلاق القرآن إلى درجةِ أنّ فهمًا واضحًا لكيفيّة تركيبه دِلاليًّا يكون شرْطًا لا بدّ منه تقريبًا للوصول إلى تقييمٍ دقيق لمعظم الصّفات الإيجابية. وهنا يلخّص المؤلّفُ النِّقاطَ التي استخلصَها في المباحث السّابقة في شأن البِنْية الدّلاليّة لمفهوم «الكُفْر». ويشرعُ بعد ذلك في الحديث عن بِنْية الكُفْر من خلال المحاور الآتية:

١ ـ عنصُر نكران الجميل في الكُفْر.

٢ ـ الكُفْر في مقابل الإيمان.

٣ ـ صِفات قلْب الكافر.

٤ ـ الكُفْر والشّرك.

٥ ـ الكُفْر في معنى «الضّلال».

٦ ـ الهوى سببًا مباشرًا للضّلال.

٧ ـ موقف التكبّر ومجاليه والتّعابير القرآنيّة المرادفة له والقريبة منه.

وفي المبحث الثّاني من هذا القسْم (الحقْل الدّلاليّ للكُفْر) يحلّل المؤلّفُ التعابيرَ المفتاحيّة الأخَر التي تحيط بهذا المفهوم الرئيس، بعد أن حلّل في المبحث الأوّل بِنيته الداخليّة. ويسمّي المؤلّفُ الشّبكةَ المفهومية التي نسجتْها تلك الكلماتُ الشّديدة الترابط المحيطة بالكُفْر: الحقْلَ الدّلاليّ للكُفْر. ويدرسُ هنا الكلماتِ المفتاحيّة الآتية المشكّلة للحقْل الدّلاليّ للكُفْر، وهي:

١ ـ الفِسْق أو الفُسُوق.

٢ ـ الفجور.

٣ ـ الظّلم.

٤ ـ الاعتداء.

٥ ـ الإسراف.

في مبحث «النّفاق الدّينيّ» يحلّل إيزوتسو دِلاليًّا مفهومَ «النّفاق»، ويشير إلى علاقته بالفِسْق. وينبّه على بِنيته الدّلاليّة الخاصّة، ويذكر رأيَ بعض العلماء في عدّه صنفًا أصْليًّا متميّزًا، يشترك مع الكُفْر والإيمان في تقسيم المجال التّامّ للأخلاق الإسلاميّة. ويحلّل تحليلًا دقيقًا السّياقاتِ القرآنيّة التي يُذكَر فيها النّفاقُ والمنافقون وطبائعهم وأخلاقهم.

المبحثُ الرابعُ من القسم الأخير مجالُ الحديث عن «المؤمن»، حيث يقول المؤلّفُ في مُفْتَتَحِه: «مثلما أنّ الكُفْرَ يؤلّف، كما رأينا، المسألةَ المحوريّة التي تدور حولها كلّ الصّفات المذمومة، هكذا الإيمانُ هو صميمُ مجال الصّفات الأخلاقية الإيجابية. «الإيمانُ» هو المنبعُ لكلّ الفضائل الإسلاميّة؛ فهو يوجِدها جميعًا، ولا يمكن تصوّرُ فضيلةٍ في الإسلام غير قائمة على الإيمان المخْلِص بالله وبوَحْيه». وهنا يتحدّث المؤلّفُ عن المؤمن المثاليّ: نوع الإنسان المؤمن، الصّفات المميّزة للإيمان، تصرّف المؤمن المثاليّ اجتماعيًّا ودينيًّا. ولإيضاح ذلك يحلّل كثيرًا من المقاطع القرآنيّة الدائرة في فلَك هذا الموضوع، ويقف عند محاور أساسيّة توضّح البِنيةَ الدّلالية لـ «الإيمان»؛ ومن ذلك: الإيمانُ من جهة كونه مضادًّا للكفر، والإسلام والمسْلِم، والهِداية الإلهيّة، وتقوى الله، والشّكْر.

في المبحث الأخير من هذا القسم يناقش المؤلّفُ مفهومَي «الصّالح» و«السّيِّئ». ويبيّن أنّه لا يوجَد في القرآن منظومةٌ مطوَّرة تمامًا لهذين المفهومين، وقد جاءت صياغةُ مِثْل هذه اللّغة الأخلاقية من المستوى الثانويّ على أيدي الفقهاء المسلمين. ويؤكّد إيزوتسو الطّبيعةَ الخاصّة جدًّا لـ «الصّالح» و«السّيِّئ» في المنظور القرآنيّ؛ ذلك لأنّ

الأخلاقيّةَ الإسلاميّة ذاتُ أصْلٍ دينيّ، وقد تطوّرت حصْرًا ضمنَ إطار الدّين المتّصل بالآخِرة. وهذا الإطارُ الأخرويّ يجعل مصيرَ الإنسان النهائيّ معتمدًا على فِعْله في هذه الدّنيا. ثمّ يتناول بالتّحليل الدّلاليّ كلمتَي «صالح» و«سَيِّئ». وفي شأن «الصّالح» يشير إلى العلاقة الدّلاليّة القويّة بين هذه الكلمة وبين «الإيمان». ويوضِحُ هذه العلاقةَ بالقول: «إنّ الصّالحاتِ هي إيمانٌ معبَّرٌ عنه تمامًا في السّلوك الخارجيّ». ويبيّن أنّ الصّلة المحْكَمة بين «الإيمان» و«الصّالحات» في التصوّر القرآنيّ أثارت مشكلةً خطيرة في عِلْم الكلام الإسلاميّ فيما بعد؛ إذ فسّر كلٌّ من الخوارج والمرجئة هذه الصّلة بطريقةٍ خاصّة. ويمضي المؤلّفُ في تحليل دِلالة الصّالح والصّالحات داخلَ السّياقات القرآنية المختلفة، ويعرِض لِدلالاتِ الكلمات القريبة في دِلالتها من دِلالة «الصّالحات» وأضداد هذه الكلمات، فيقف عند مفهومات «البِرّ» و«المعروف والمنكر» و«الخير والشّر»، و«الحَسَن والسّيِّئ» و«الفَحْشاء» أو «الفاحشة»، و«الطيّب والخبيث»، و«الحَرام والحَلال». ويقف أخيرًا عند «الذّنوب»، ويشير إلى أنّه سيناقش هنا التعابيرَ المفتاحيّة من المستوى الثانويّ للخِطاب، التي تتمثّل وظيفتُها في تصنيف الأعمال السيّئة دينيًّا التي تستحقّ العقوبة. ثمّ يمضي المؤلّفُ في استخلاص دِلالات كلٍّ من الذّنب والإثم والخطيئة والجُرْم والجُناح والحَرَج، مُفصّلًا القولَ في معانيها الأساسيّة وعلاقات بعضها ببعض. ويختم معالجاته بالقول: «في هذا الفَصْل عالجْنا أهمّ تلك التّعابير القرآنيّة التي تطابق تقريبًا في المعنى الكلمتَين الإنكليزيّتين: good و bad؛ صالح وسَيِّء. وقد أوضح تأمُّلُنا الأمثلةَ على نحوٍ جليّ أنّه من الخطأ التّامّ الجزْمُ بأنّ القرآنَ لا يملك أيّةَ مفهوماتٍ «تجريدية» متطوّرة جدًّا لـ «الصّالح» و«السّيّئ». والصّحيحُ أنّ بعض الكلمات، على غرار ما رأينا،

وَصْفيّةٌ أكثرَ منها تصنيفيّة. وكلماتٌ مثْلُ الحرامِ والحلال والرِّجْس، مثلًا، وصْفيّةٌ على نحوٍ ملموس جدًّا. وإذا ما قيّمت فإنها لا تقيِّم إلّا على نحوٍ غير مباشر؛ أي من خلال الوصْف. لكنّه لا يمكن أيضًا إنكارُ أنّ بعضَ الكلمات التي درسْناها في هذا الفَصْل يمكن عدُّها تصنيفيّةً أكثرَ منها وصفيّةً.

وقد ختَمَ المؤلّفُ كتابه بخُلاصةٍ محكَمة لخّص فيها ما قام به من تحديد منهجه التحليليّ والمقابلة بين الأخلاق الجاهليّة والأخلاق القرآنيّة، وما هداه إليه الدّرْسُ التّطبيقي المنظَّم.

ولا غِنى عن القول هنا إنّه ليس من شأن هذا العَرْض أن يتناولَ بالتّفصيل كلَّ الفِكَر والمناقشات والتّطبيقات التي قدّمها المؤلّفُ في تضاعيف كتابه، وهي في جُملتها على قدرٍ عالٍ من العُمق والتّحقيق والجِدّة. ولسنا نبالغ إذا قلنا إنّ المؤلّفَ يقدِّم في هذه الدّراسة نموذجًا جيّدًا للدّرْس التّحليليّ السّياقيّ للتّعابير الأخلاقيّة ـ الدّينيّة في القرآن الكريم، مستفيدًا من خبرةٍ واضحة في مناهج الدّرس اللّغويّ الحديث، ومن متابعةٍ عميقة ومتأنّية لتطوّر معاني المفردات العربيّة، ومن حسّ فلسفيٍّ عالٍ. ويحسَبُ المتأمِّلُ أنّ طلّابَ التّفسير القرآنيّ خاصّةً، وطلّابَ الدّرس اللّغويّ العربيّ عامّةً، سيجدون فائدةً كبيرة في هذه الدّراسة التي جمعت بين التّنظير والتّطبيق.

الطبعة الأولى / ٢٠١٢م

عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة



تقدِّم أوراقُ «دفتر الرّوح» هذا عالَمًا فكريًّا يمتدّ من بحوث المؤتمرات والنّدوات والمحاضرات، إلى الدّراسات الفكريّة ومراجعات الكُتب التي نُشِرت في دوريّات عربيّة محكّمة، وفي هذه المؤلَّفُ والمترجَمُ عن الإنكليزيّة والفارسيّة، إلى الدّراسات النّقديّة التّطبيقيّة، فالمقالات النّقديّة الصّحفيّة الخفيفة، فالدّراسات النّقديّة المترجَمة عن الإنكليزيّة، فالأوراق الثّقافيّة الصّحفيّة الصّغيرة المترجَمة عن الفارسيّة والمتّصلة بالأدب الفارسيّ، فمقدّمات الكتب التي ألّفها المؤلِّفُ أو ترجمها عن الإنكليزيّة أو الفارسيّة أو قدّم لها، فالحوارات الصّحفيّة التي أجراها مع المؤلّف مفكّرون وأدباءُ وصحفيّون أو أجراها هو، فكلمات المؤلّف التي ألقاها في مناسبات مختلفة.

وأبرز ما يَميزُ العالَمَ الفكريّ والثّقافيّ الذي تقدّمه مادّةُ هذا الكتاب التّنوّعُ والتّوزّع؛ إذ فيها أقباسٌ من عبقريّات الفِكْر العربيّ والفارسيّ والإنكليزيّ والألمانيّ والفرنسيّ والهنديّ واليابانيّ.

نعم، هي ذي أوراقُ دفتر روحي أقدّمها لقُرّائي الأحبّة، سائلًا المولى العزيز، سبحانَه، أن تجد مَنْدوحةً في زاويةٍ من زوايا قلوبهم وأرواحهم.

عيسى علي العاكوب





www.syrbook. gov.sy
E-mail: syrbook.dg@gmail.com
هاتف: ٢٣٢١١٦٤
مطابع الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠١٢م

سعر النسخة ٥١٠ ل.س أو ما يعادلها